Дж. Г. Льюисъ.

ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ

ВЪ

ЖИЗНЕОПИСАНІЯХЪ.

ПЕРЕВОДЪ

СЪ ПОСЛѢДНЯГО АНГЛІЙСКАГО ИЗДАНІЯ.

Томъ II-й.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
ИЗДАНІЕ В. Д. ВОЛЬФСОНА.
1885.



ОГЛАВЛЕНІЕ II-го ТОМА.

Переходный періодъ отъ Прокла до Бэкона.

ПЕРВАЯ ЭПОХА.

Основаніе индуктивнаго метода.

ВТОРАЯ ЭПОХА.

Основаніе дедуктивнаго метода.

ТРЕТЬЯ ЭПОХА.

Философія сводится на психологическій вопросъ.

ЧЕТВЕРТАЯ ЭПОХА.

Субъективная природа знанія приводитъ къ идеализму.

ПЯТАЯ ЭПОХА.

Аргументы идеализма приводятъ къ скептицизму.

ШЕСТАЯ ЭПОХА.

Знаніе приводится къ ощущенію вслѣдствіе смѣшенія мысли съ чувствованіемъ. Сенсуалисты.

СЕДЬМАЯ ЭПОХА.

Второй кризисъ: идеализмъ, скептицизмъ и сенсуализмъ вызываютъ реакцію со стороны философіи здраваго смысла.

ВОСЬМАЯ ЭПОХА.

Философія возвращается къ основному вопросу о происхожденіи знанія.

ДЕВЯТАЯ ЭПОХА.

Метафизика возобновляетъ свои притязанія. — Субъективизмъ снова приводитъ къ идеализму.

ДЕСЯТАЯ ЭПОХА.

Психологія начинаетъ опираться на физіологію.

ОДИННАДЦАТАЯ ЭПОХА.

Философія окончательно уступаетъ свое мѣсто положительной наукѣ

ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРІОДЪ ОТЪ ПРОКЛА ДО БЭКОНА.

§ I. Схоластика.

Новѣйшая философія, строго говоря, начинается съ Бэкона и Декарта, со времени которыхъ становится замѣтнымъ то опредѣленное развитіе умозрѣній, описаніе котораго является цѣлью нашей исторіи. Тѣмъ не менѣе, мы не можемъ перейти отъ Прокла прямо къ Бэкону, не бросивъ, по крайней мѣрѣ, бѣглаго взгляда на умственную дѣятельность въ теченіи промежуточныхъ двѣнадцати вѣковъ.

Средневѣковую философію сильно порицаютъ; ею же часто восторгаются, но ее очень мало изучаютъ. Столь обширный предметъ требуетъ терпѣнія и эрудиціи—двухъ качествъ, которыя не у многихъ найдутся. Мои познанія по части схоластики ограничиваются поверхностнымъ знакомствомъ съ нѣкоторыми сочиненіями Аквина, Абеляра и Аверроэса, но, къ счастью для меня, всякій детальный анализъ средневѣковыхъ умозрѣній не отвѣчалъ бы характеру настоящаго сочиненія. Принимая во вниманіе свои собственныя знанія, а равно и интересъ читателя, я нахожу, что весь путь философскаго изслѣдованія, пройденный отъ Прокла до Бэкона, можетъ быть охарактеризованъ умозрѣніями трехъ типическихъ личностей, именно *Абеляра*, представителя схоластики *Альгацали* — представителя арабской философіи, и *Джіордано Бруно*—представителя той философской борьбы, которая привела къ уничтоженію авторитета Аристотеля и церкви. Этихъ трехъ мыслителей я изучилъ болѣе или менѣе по ихъ собственнымъ сочиненіямъ, и читатель долженъ имѣть въ виду, что, за этими тремя исключеніями, послѣдующій очеркъ составленъ по даннымъ, почерпнутымъ изъ вторыхъ рукъ.

Въ эпоху господства александрійской школы, философія, какъ мы видѣли, поглощена была религіей. За александрійской школой

слѣдовали отцы церкви, обратившіе философію, какъ это можно было ожидать, въ прислужницу религіи (ancilla theologiae). Всѣ философскія усилія направляются съ этого времени къ примиренію догматовъ вѣры съ требованіями разума. Схоластика получила свое названіе отъ учрежденныхъ Карломъ Великимъ школъ для занятій философіей, которымъ посвящало себя въ то время только духовенство, такъ какъ оно лишь обладало для этого досугомъ или склонностью. Такимъ образомъ, монастыри были колыбелью новѣйшей философіи *).

Въ средневѣковой философіи, насколько можно отдѣлить ее отъ теологическаго элемента, различаются три главные момента: 1) споры объ общностяхъ; 2) воздѣйствіе арабской школы, состоявшее преимущественно въ распространеніи сочиненій Аристотеля, и 3) оппозиція противъ Аристотеля и всякихъ авторитетовъ во имя независимости разума.

Между философіей и религіей не существовало разлада до IX столѣтія, когда, въ лицѣ Скота Эригена, философія стала робко заявлять о своихъ правахъ. Но даже и Скотъ Эригенъ писалъ: «Нѣтъ двухъ наукъ—одной, посвященной философіи, другой — религіи; истинная философія есть истинная религія, и истинная религія есть истинная философія». Въ одиннадцатомъ столѣтіи является Росцеллинъ, который, провозгласивъ философскую доктрину номинализма, не только отдѣлилъ отъ религіи философію, но и поставилъ ее въ прежнее противорѣчіе съ основнымъ догматомъ Троицы. Чтобы понять это, мы должны припомнить, что въ то время существовало глубокое и даже рабское подчиненіе двойному авторитету церкви и греческихъ философовъ, подчиненіе, необходимо вытекавшее изъ ученій отцовъ церкви, всегда опиравшихся на эти два авторитета. Однако сочиненія греческихъ философовъ изучались плохо, по латинскимъ переводамъ и комментаріямъ; но это-то, быть можетъ, и усиливало желаніе ознакомиться съ ними. Философія стала дѣломъ эрудиціи; комментировать Аристотеля значило заниматься философіей. Обыкновенно ошибочно предполагаютъ, будто неограниченное вліяніе Аристотеля на философію среднихъ вѣковъ установилось сразу же и продолжалось непрерывно. Какъ замѣчаетъ Руссело **), въ то время Аристотель всѣмъ представлялся съ двухъ сторонъ. Во-первыхъ, въ немъ видѣли *логика*, и въ этомъ случаѣ слова его были закономъ (*magister dixit*), его *Organon* былъ библіей для школъ и

*) Victor Cousin, Hist. de la Phil., II, 9-ème Leçon. Слѣдуетъ также обратиться къ другимъ историкамъ философіи, въ особенности къ Риттеру и Тэннеману, но изъ всѣхъ извѣстныхъ мнѣ сочиненій наибольшей ясностью и легкостью изложенія отличается трудъ Rousselot *Etudes sur la philosophie dans le moyen age*, 3 т. in 8°, Paris, 1840. Трудъ Remusat „*Abélard*", 2 т. Paris, 1845, содержащій разборъ сочиненій Абеляра, даетъ также очень хорошее понятіе о схоластической философіи.

**) Etudes sur la Phil. I, 173.

авторитетъ его никѣмъ не подвергался сомнѣнію. Но Аристотель былъ также и метафизикомъ, и въ этой роли онъ не только не пользовался тѣмъ почтеніемъ, какое оказывалось Аристотелю-логику, но даже преслѣдовался; его отлучили отъ церкви и сочиненія его сжигались на томъ основаніи, что въ метафизической доктринѣ его предполагалась пагубная ересь, состоявшая въ ученіи о единствѣ субстанціи *). Не ранѣе, какъ послѣ Абеляра и лишь благодаря вліянію арабской школы, Аристотель, по удачному выраженію Ремюза, изъ консуловъ сталъ диктаторомъ философіи **).

Платонъ придерживался реализма. Онъ считалъ абстрактныя идеи объектами или субстанціями. Аристотель же, напротивъ, училъ, что абстрактныя идеи суть лишь отвлеченія, общія *имена*, но не общія *вещи*. Схоластическая философія на первыхъ порахъ усвоила реалистическую доктрину Платона, и когда Росцеллинъ искусной аргументаціей доказалъ, что роды и виды суть не что иное, какъ простыя логическія построенія, общіе термины (*flatus vocis*) безъ соотвѣтствующихъ сущностей, то скоро сдѣлалось очевиднымъ, что онъ сталъ въ противорѣчіе съ догматомъ Троицы... «Той общей сущности, которую вы называете Троицей, нѣтъ на самомъ дѣлѣ; такъ какъ отношенія, связывающія три божественныя лица, не существуютъ, то не можетъ существовать и Троица. Богъ или одинъ, или ихъ три; если Онъ одинъ, то Онъ существуетъ въ одномъ лицѣ, но если есть три бога, то это три отдѣльныя и особыя существа».

Легко было предвидѣть послѣдствія такой ереси. Росцеллину приказано было предстать предъ суасонскій соборъ, и здѣсь онъ принужденъ былъ громогласно отречься отъ своего ученія. Онъ бѣжалъ въ Англію и погибъ въ изгнаніи, но посѣянныя имъ сѣмена дали всходъ, и номинализмъ впослѣдствіи сталъ господствующей доктриной. Вся разница между этимъ пресловутымъ вопросомъ и другими, занимавшими умы того времени, состояла въ томъ лишь, что, вслѣдствіе его бо̀льшей важности, на него потраченъ былъ бо̀льшій запасъ словесныхъ изворотовъ и пустыхъ опредѣленій. Трудно составить себѣ надлежащее понятіе о пустомысліи и скучномъ многословіи этихъ ученыхъ, не заглянувъ въ какое-либо изъ ихъ твореній; но и тогда все-таки останется непостижимымъ, какимъ образомъ здоровые и серьезные умы могли довольствоваться подобнымъ перемалываніемъ вздора на своихъ метафизическихъ мельницахъ, если только мы не уяснимъ себѣ, въ чемъ заключалось заблужденіе, сбивавшее ихъ съ толку. Заблужденіе ихъ состояло въ томъ, что они принимали логическія построенія за истины, полагая, что идеи соотвѣтствуютъ вещамъ и что все,

*) Jourdain, въ своемъ ученомъ сочиненіи *Recherches sur l'age et l'origine des traductions d'Aristote*, поставилъ внѣ всякаго сомнѣнія, что такое осужденіе Аристотеля дѣйствительно имѣло мѣсто.

**) Abélard, I, 316.

что является въ умѣ, должно быть справедливо и по отношенію къ внѣшнимъ фактамъ. Средневѣковые ученые анализировали элементы рѣчи и мысли съ такою же настойчивостью и трудолюбіемъ, съ какими химики въ настоящее время анализируютъ элементы тѣлъ. Это главный порокъ, *principium et fons*, всѣхъ метафизическихъ умозрѣній, и совершенно напрасно метафизики осмѣиваютъ безуміе схоластовъ, которые только доводятъ до крайности примѣненіе метафизическаго метода *непровѣряемой дедукціи*. Справедливо, что схоластическая философія сводилась главнымъ образомъ къ спорамъ о словахъ, но не метафизикамъ укорять ее въ этомъ. Защитники схоластики берутъ на себя въ сущности легкую задачу, предлагая показать, что за этими словопреніями скрываются самые глубокіе вопросы онтологіи.

§ II. Жизнь Абеляра.

Имя Абеляра стало безсмертнымъ благодаря тому, что оно связано съ именемъ благородной женщины. Любви Элоизы обязанъ онъ тѣмъ, что онъ продолжаетъ возбуждать въ потомствѣ интересъ къ своей личности. Но Мишле полагаетъ, что, напротивъ, Элоиза обязана своей извѣстностью Абеляру: «безъ испытанныхъ имъ несчастій она оставалась бы въ неизвѣстности, и никто объ ней не слыхаль бы». До нѣкоторой степени это справедливо; но справедливо также и то, что безъ ея любви Абеляромъ давно перестали бы интересоваться. Это была натура мелкая, эгоистическая. Онъ быстро пріобрѣлъ популярность, громкую и скандалезную; она была совершенно по немъ, онъ искалъ ея. Но и болѣе великія имена исчезали изъ памяти людей; не разъ случалось, что нѣкогда громкая репутація не оставляла послѣ себя ни малѣйшаго отголоска въ потомствѣ. Внѣ любви и страданій, въ его жизни едва-ли что способно возбуждать наше сочувствіе. Поставленный рядомъ съ Элоизой, онъ всегда будетъ интересовать насъ; самъ же по себѣ это—живой, подвижный, неразборчивый въ средствахъ и въ высшей степени тщеславный французъ. Но онъ во многихъ отношеніяхъ является представителемъ философской борьбы 12-го вѣка, и съ этой точки зрѣнія мы и будемъ смотрѣть на него.

Абеляръ родился въ Бретани въ 1709 году, отъ благородныхъ родителей по фамиліи Беранже. Прозваніе Абеляра онъ получилъ впослѣдствіи. Учитель его, обративъ вниманіе на его манеру поверхностно относиться къ нѣкоторымъ предметамъ, тогда какъ другіе уважались имъ вполнѣ, въ шутку замѣтилъ по этому поводу: «Когда собака совершенно сытà, она ничего не можетъ дѣлать съ мясомъ, какъ только лизать его». Слово «лизать», на испорченномъ латинскомъ языкѣ, значило *bajare*, а отсюда этотъ «лижущій мясоученикъ» получилъ отъ своихъ сотоварищей прозваніе *Bajolardus*, которое онъ измѣнилъ въ *Habelardus*, «se van-

tant ainsi de posseder ce qu'on l'accussait de ne pouvoir prendre» *). Старинные писатели переиначивали это прозвище на разные лады: Abailardus, Abaielardus, Abaulardus, Abbajalarius, Baalaurdus. Belardus, а на французскомъ языкѣ: Abeilard, Abayelard, Abalard, Abaulard; Abaalary, Allebart, Abulard, Beillard, Baillard, Ballard, и даже Esbaillart. Всѣ эти искаженія, повидимому, свидѣтельствуютъ лишь о томъ, что старинные французскіе писатели соблюдали такую-же точность въ употребленіи собственныхъ именъ, какую соблюдаютъ ихъ потомки въ употребленіи именъ англійскихъ и нѣмецкихъ.

Отецъ Абеляра съ рыцарскими доблестями соединялъ склонность къ литературѣ, какъ она понималась въ то время, но въ его сынѣ эта склонность сдѣлалась настолько господствующей, что онъ отказался отъ военной карьеры, чтобы посвятить себя научнымъ занятіямъ. Діалектика была великой наукой того времени, соперничавшей по степени важности съ теологіей, которой она то оказывала услуги, то противодѣйствовала. Наука эта упражняла умственную ловкость и изобрѣтательность, и Абеляръ питалъ къ этимъ упражненіямъ необыкновенную страсть. Онъ путешествовалъ, въ качествѣ странствующаго рыцаря философіи, по различнымъ мѣстностямъ и вступалъ въ споры со всякимъ встрѣчнымъ, побуждаемый сильнымъ желаніемъ славы. Эта любовь къ славѣ была проклятіемъ его жизни. Двадцати лѣтъ прибылъ онъ въ Парижъ, надѣясь найти здѣсь какъ удобный случай выказать свой талантъ, такъ и широкую арену для своихъ способностей вести пренія. Онъ сталъ посѣщать лекціи Гильома де-Шампо (de Champeaux), наиболѣе извѣстнаго въ то время учителя діалектики, къ которому стекались слушатели со всѣхъ городовъ Европы. Новый ученикъ скоро привлекъ на себя вниманіе. Его красота, изящество манеръ, удивительная способность къ ученію и еще болѣе удивительная легкость, съ какой онъ владѣлъ языкомъ, скоро выдѣлили его изъ массы остальныхъ слушателей. Учитель гордился своимъ ученикомъ, полюбилъ его, какъ свою славу, и, безъ сомнѣнія, смотрѣлъ на него, какъ на своего преемника. Но скоро стало очевиднымъ, что этотъ ученикъ, столь способный къ ученію, явился сюда вовсе не за тѣмъ, чтобы учиться: онъ искалъ лишь подходящаго случая выказать свои способности и ждалъ удобнаго момента для нападенія на своего почтеннаго учителя, сильныя и слабыя стороны котораго онъ скоро постигъ. Случай представился,—и Абеляръ, поднявшись съ своего мѣста, въ присутствіи слушателей, вызвалъ де-Шампо на диспутъ, сдѣлалъ на него нѣсколько нападеній и въ концѣ концовъ одержалъ надъ нимъ побѣду. Негодованіе и изумленіе овладѣли слушателями, злоба и страхъ—

*) Abélard, par Charles de Remusat, Paris, 1845, 1 J. Эта превосходная монографія содержитъ самую полную біографію Абеляра и лучшій разборъ его сочиненій, какой появлялся до сихъ поръ. Впрочемъ, пока Кузенъ не издалъ, въ 1876 году, сочиненій Абеляра, всякій очеркъ философіи этого мыслителя по необходимости долженъ былъ быть неполонъ и даже ошибоченъ.

учителемъ. Причиной гнѣвнаго настроенія слушателей было то, что они ясно видѣли руководившія Абеляромъ побужденія.

Самъ Абеляръ считаетъ началомъ всѣхъ своихъ бѣдствій именно этотъ случай, создавшій ему враговъ, которые преслѣдовали его въ теченіе всей его жизни. Съ свойственной подобнымъ натурамъ наклонностью къ извращенію истины, онъ приписываетъ возбужденную противъ себя вражду зависти къ его способностямъ, закрывая глаза на дѣйствительныя причины этой вражды, — на свое безмѣрное тщеславіе и себялюбіе. Впрочемъ, разрывъ съ учителемъ, повидимому, послужилъ ему сначала на пользу. Будучи всего 22-хъ лѣтъ отъ роду, онъ основалъ для обученія философіи школу въ Мелюнѣ, которая привлекала многочисленныхъ слушателей и далеко разносила его славу. Ободренный успѣхомъ, онъ перенесъ свою школу поближе къ Парижу, въ Корбэйль, затѣмъ, какъ откровенно признается онъ, чтобы еще болѣе досадить своему старому учителю. Однако, соперникъ его, искусившійся въ научныхъ занятіяхъ и издавна пользовавшійся уваженіемъ, былъ еще въ силѣ. Чтобы состязаться съ нимъ, необходимы были напряженныя занятія, и Абеляръ въ этой борьбѣ надорвалъ свои силы. Врачи предписали ему закрыть школу и удалиться въ деревню, чтобы отдохнуть и подышать свѣжимъ воздухомъ.

Черезъ два года онъ возвратился въ Парижъ и съ удовольствіемъ увидѣлъ, что его слава не померкла въ его отсутствіе, но что, напротивъ, ученики его еще усерднѣе стекались къ нему, чѣмъ прежде. Его старый соперникъ, Гильомъ де-Шампо, отказался отъ мірской жизни и удалился въ монастырь, гдѣ онъ основалъ знаменитую впослѣдствіи школу Сенъ-Викторъ. Благодаря своей громкой извѣстности, хотя и пострадавшей нѣсколько отъ нападеній Абеляра, онъ собиралъ массу слушателей. Однажды, когда аудиторія его была особенно переполнена, онъ пораженъ былъ появленіемъ Абеляра, явившагося, какъ онъ самъ объявилъ, затѣмъ, чтобы поучиться риторикѣ. Гильомъ смутился, но продолжалъ свою лекцію. Абеляръ хранилъ молчаніе до тѣхъ поръ, пока рѣчь не коснулась вопроса объ *«общностяхъ»*; тогда онъ внезапно изъ ученика обратился въ противника и напалъ на старика съ такою стремительностью и неожиданностью, что Гильомъ призналъ себя побѣжденнымъ и отказался отъ только что высказаннаго имъ мнѣнія. Этимъ отказомъ онъ нанесъ смертельный ударъ своей репутаціи. Аудиторія его стала быстро пустѣть. Никто не желалъ слушать по второстепеннымъ вопросамъ діалектики разсужденій человѣка, признавшаго себя побѣжденнымъ по вопросу капитальному. Ученики Гильома перешли къ его побѣдителю. Это напоминаетъ борьбу между двумя благородными оленями, во время которой самки спокойно стоятъ, ожидая ея исхода, и если ихъ прежній господинъ и повелитель, которому онѣ нѣкогда повиновались и оказывали почтеніе, проигрываетъ битву, онѣ безъ всякаго колебанія переходятъ на сторону побѣдителя и съ этихъ поръ по-

стоянно слѣдуютъ за нимъ. Школа Абеляра признана была наилучшей. Къ увеличенію его торжества, профессоръ, которому Гильомъ де-Шампо передалъ свою кафедру, устрашенный смѣлостью Абеляра или, быть можетъ, сознавшій его превосходство, въ свою очередь отказался отъ кафедры въ пользу Абеляра, а самъ присоединился къ его ученикамъ.

Абеляръ не удовлетворился даже этой побѣдой. Признанный единогласно самымъ искуснымъ профессоромъ діалектики, онъ не могъ безъ зависти слышать о профессорѣ какой-бы то ни было другой науки. Въ то время нѣкто Ансельмъ читалъ въ Лаонѣ теологію и имѣлъ огромный успѣхъ; этого достаточно было, чтобы смутить покой Абеляра: онъ отправился въ Лаонъ, сталъ издѣваться надъ слогомъ Ансельма и наивными восторгами его слушателей и взялся превзойти профессора въ толкованіи Св. Писанія. Ученики сначала отвѣтили на это смѣхомъ, затѣмъ стали слушать и въ концѣ концовъ пришли въ восхищеніе. Абеляръ возвратился домой, возбудивъ анархію въ школѣ и глубоко огорчивъ старика.

Онъ достигъ въ это время блестящаго положенія. Никто при жизни не пользовался такою славой, какъ онъ. Своимъ краснорѣчіемъ и тонкимъ умомъ онъ очаровывалъ сотни серьезныхъ слушателей, собиравшихся около кафедральнаго собора для безпрестанныхъ диспутовъ, заботясь больше о томъ, чтобы одержать верхъ надъ противникомъ, чѣмъ объ истинахъ, составлявшихъ предметъ спора. Среди этой толпы Абеляръ расхаживалъ съ внушительно-надменнымъ видомъ, съ тѣмъ оттѣнкомъ беззаботнаго равнодушія, который является слѣдствіемъ успѣха. Красивый, мужественный, изящный, онъ былъ предметомъ постояннаго удивленія. Его пѣсни распѣвались на улицахъ, его доводы повторялись въ монастыряхъ. Толпа, при встрѣчѣ съ нимъ, почтительно давала ему дорогу, а изъ-за оконныхъ занавѣсей женщины съ любопытствомъ устремляли на него взоры. Его имя извѣстно было во всякомъ европейскомъ городѣ. Самъ папа посылалъ къ нему слушателей. Онъ царствовалъ, и царствовалъ одинъ *).

Въ эту-то пору прелести и безпомощное положеніе Элоизы возбудили его тщеславіе и эгоизмъ. Онъ *рѣшилъ* соблазнить ее, рѣшилъ, какъ онъ самъ говоритъ, послѣ зрѣлаго размышленія. Онъ разсчитывалъ, что онъ легко овладѣетъ своей жертвой. Прежде онъ гнушался распутной жизнью—*scortorum immunditiam semper abhorrebam*,—но теперь онъ чувствовалъ, что достигъ такого положенія, когда можно безнаказанно удовлетворить своимъ страстямъ. Выставляя на видъ пошлость Абеляра, мы руководимся вовсе не своими предположеніями, мы передаемъ лишь его собственныя слова. «Я полагалъ также, продолжаетъ онъ, что я тѣмъ

*) «Cum jam me solum in mundo superesse philosophum aestimarem» Epist. I, стр. 9.

легче добьюсь согласія этой дѣвушки, что, какъ мнѣ извѣстно было, она была весьма хорошо образована и очень любила науки». Затѣмъ онъ разсказываетъ, какъ онъ «искалъ случая завязать съ ней близкія и ежедневныя сношенія, чтобы легче склонить ее къ удовлетворенію моимъ желаніямъ. Съ этой цѣлью я предложилъ ея дядѣ, чрезъ его пріятелей, пустить меня, за какое ему угодно вознагражденіе, жильцомъ къ себѣ въ домъ, находившійся очень близко отъ моей школы; при этомъ я объяснилъ свое желаніе тѣмъ, что заботы по управленію домомъ мѣшаютъ моимъ занятіямъ и сопряжены съ слишкомъ обременительными расходами». Дядя, по фамиліи Фульберъ, согласился на это предложеніе, побуждаемый жадностью и разсчетомъ доставить возможность своей племянницѣ учиться. Онъ ввѣрилъ ее всецѣло попеченіямъ Абеляра, «чтобы я могъ во время, свободное отъ занятій въ школѣ, днемъ или ночью, обучать ее, предоставивъ мнѣ право употреблять принудительныя мѣры, если-бы она оказалась нерадивой. Чрезмѣрная простота этого человѣка такъ-же сильно удивила меня, какъ если-бы онъ ввѣрилъ ягненка заботамъ голоднаго волка. Давъ мнѣ возможность не только учить эту дѣвушку, но и примѣнять къ ней насильственныя мѣры, онъ такимъ образомъ совершенно разнуздывалъ мои желанія и самъ предоставлялъ случай удовлетворить ихъ, если-бы я даже не искалъ его, такъ какъ, если-бы не подѣйствовалъ соблазнъ, я могъ-бы пустить въ ходъ угрозы и наказанія для того, чтобы подчинить ее своей волѣ».

Каковы-бы ни были въ этомъ случаѣ мотивы, руководившіе Абеляромъ, фактъ представляется замѣчательнымъ; едва-ли можно встрѣтить другой подобный-же примѣръ столь страстнаго влеченія женщины къ діалектику. Онъ училъ ее только діалектикѣ, и ничему другому не могъ учить ее. Она была ученѣе и начитаннѣе его, въ совершенствѣ владѣла латинскимъ языкомъ, а ея знанія греческаго и еврейскаго языковъ достаточны были, чтобы обезпечить ея дальнѣйшіе успѣхи. Абеляръ-же не зналъ ни по-гречески, ни по-еврейски впрочемъ, всѣ его біографы, за исключеніемъ Ремюза, увѣряютъ, что онъ владѣлъ обоими этими языками; Мишле утверждаетъ даже, что въ то время онъ былъ единственнымъ человѣкомъ, знавшимъ эти языки *). Итакъ, мы должны представить себѣ Абеляра и Элоизу проводящими время за изученіемъ сухой діалектики. Среди постояннаго умственнаго общенія, созрѣ-

*) Его знаніе этихъ языковъ ограничивалось лишь нѣсколькими выраженіями, часто встрѣчавшимися въ теологической литературѣ того времени; если-бы онъ обладалъ болѣе обширными познаніями, то, по свойственному ему хвастливому чванству, онъ выказывалъ-бы ихъ при всякомъ случаѣ. Между тѣмъ, онъ самъ положительно утверждаетъ, что онъ принужденъ былъ читать греческихъ авторовъ въ латинскомъ переводѣ. См. Oeuvres inédites, стр. 43, изд. Кузена, также «*Dialectica*», стр. 200, гдѣ говорится, что его незнакомство съ «Физикой» и «Метафизикой» Аристотеля объясняется тѣмъ, что не было латинскихъ переводовъ этихъ сочиненій.

вала ихъ страсть, соединенная съ какимъ-то смутнымъ, мечтательнымъ, но глубокимъ упоеніемъ, которое рождается отъ соприкосновенія великихъ умовъ, и такимъ образомъ,—какъ говоритъ испанскій переводчикъ ея писемъ, «buscando siempre con pretexto del estudio los parages mas retirados»,—они искали среди спокойной обстановки любимыхъ занятій болѣе пріятнаго уединенія, чѣмъ какое они могли-бы найти иначе. «Предъ нами раскрыты были книги,—разсказываетъ Абеляръ,—но мы больше говорили о любви, чѣмъ о философіи, и чаще обмѣнивались поцѣлуями, чѣмъ сентенціями» *).

Одержимый истинно французскимъ тщеславіемъ, Абеляръ пренебрегъ благоразумной необходимостью держать эту интригу въ тайнѣ. Сочинивъ любовные стихи въ честь Элоизы, онъ, съ эгоизмомъ плохаго поэта и неделикатнаго любовника, желалъ, чтобы они читались и другими, кромѣ той, которой они были посвящены; ему хотѣлось, чтобы всѣ знали о его побѣдѣ. И дѣйствительно, его пѣсни скоро стали достояніемъ улицъ. Весь Парижъ посвященъ былъ въ тайну его интриги. Этотъ фатъ позволилъ праздной и равнодушный толпѣ профанировать то, что деликатный любовникъ изъ деликатности, а разсудительный изъ благоразумія скрыли бы отъ всего свѣта **).

Наконецъ, и Фульберъ узналъ о томъ, что происходитъ въ его домѣ. Любовники должны были разстаться, но тайныя свиданія ихъ продолжались. Элоиза скоро почувствовала себя беременной, и Абеляръ помогъ ей бѣжать въ Бретань, гдѣ она жила съ сестрой и родила сына. Когда Фульберъ узналъ о ея побѣгѣ, онъ пришелъ въ бѣшенство. Абеляръ явился къ нему съ повинной, умоляя его о прощеніи и напоминая ему о томъ, какъ иногда великіе люди не могли устоять предъ женщиной; онъ обвинялъ себя въ вѣроломствѣ и предлагалъ загладить свою вину бракомъ подъ условіемъ, что онъ останется въ тайнѣ, такъ какъ иначе это повредило бы его духовной карьерѣ и онъ долженъ бы былъ разстаться съ митрой, которая уже мелькала въ перспективѣ предъ его честолюбивымъ взоромъ. Фульберъ согласился, но Элоиза, съ истинно женскимъ самоотреченіемъ, отвергла предложеніе Абеляра. Она говорила, что не похититъ у міра его величайшее свѣтило. «Я буду ненавидѣть этотъ бракъ!—воскли-

---

*) Epist. I, 11. Онъ прибавляетъ съ своей обычной грубостью: «Et saepius ad sinus quam ad libros reducebantur manus». Мадамъ Гизо мѣтко противупоставляетъ его чувственнымъ описаніямъ цѣломудренную, хотя болѣе страстную рѣчь Элоизы: «elle rappelle, mais ne détaille point».

**) Что тщеславіе и отсутствіе деликатности свойственны преимущественно, хотя, къ сожалѣнію, не исключительно, французамъ, съ этимъ согласятся всѣ, кто знакомъ съ жизнью и литературой этого замѣчательнаго народа. Это не ускользнуло отъ наблюдательнаго и трезваго ума Мольера, у котораго есть одно прекрасное мѣсто, характеризующее эту національную особенность французовъ; см. монологъ Арнульфа въ „L'école de femmes“, дѣйствіе III, явл. III.

нула она, — потому что онъ былъ бы позоромъ и несчастіемъ». Она приводила Абеляру различныя мѣста изъ Священнаго Писанія и сочиненій древнихъ авторовъ, гдѣ жены проклинаются, и указывала ему на то, что ему нельзя посвятить себя философіи, если онъ не будетъ свободенъ, что онъ не въ состояніи будетъ заниматься среди шума дѣтей и заботъ о домашнемъ хозяйствѣ. О себѣ же она говорила, что съ ея стороны будетъ гораздо достойнѣе пожертвовать собой. Она останется его любовницей; чѣмъ больше она унизитъ себя ради него, тѣмъ выше будутъ ея права на его любовь; во всякомъ случаѣ, она не желаетъ быть помѣхой его возвышенію и стѣснять свободное развитіе его генія.

«Призываю Бога въ свидѣтели», писала она много лѣтъ спустя, «что если бы Августъ, властитель міра, счелъ меня достойной своей руки и отдалъ бы мнѣ вселенную,—въ моихъ глазахъ было бы почетнѣе и пріятнѣе носить имя твоей любовницы, чѣмъ быть императрицей: *carius mihi et dignius videretur tua dici meretrix quam illius imperatrix*».

Абеляръ охотно эксплуатировалъ бы эту возвышенную страсть; но онъ былъ трусъ, и Фульберъ внушалъ ему трепетъ. Онъ постарался поэтому опровергнуть доводы Элоизы, которая, убѣдившись, что его рѣшеніе было твердо,—рѣшеніе, весьма характеристически названное имъ глупостью, *meam stultitiam*, — дала сквозь слезы согласіе на бракъ, и онъ совершился во всей тайнѣ. Однако, Фульберъ и его слуги, нарушивъ клятву, разгласили эту тайну. Элоиза смѣло отрицала, что была повѣнчана. Скандалъ принималъ большіе размѣры; она упорно стояла на своемъ отрицаніи, и Фульберъ, осыпавъ ее упреками, изгналъ ее изъ своего дома. Абеляръ удалилъ ее въ Аржантейльскій монастырь, гдѣ она облеклась въ монашескую одежду, не постригаясь, однако, въ монахини. Здѣсь Абеляръ посѣщалъ ее тайкомъ *). Между тѣмъ, у Фульбера родилось подозрѣніе, что это удаленіе въ монастырь было первымъ шагомъ къ постриженію и къ освобожденію Абеляра отъ всѣхъ лежащихъ на немъ обязательствъ. То были времена нравовъ грубыхъ и жестокихъ, но месть Фульбера заставила содрогнуться отъ ужаса даже Парижъ той эпохи. Вмѣстѣ съ своими друзьями и сообщниками, онъ внезапно напалъ на спящаго Абеляра и совершилъ надъ нимъ ту жестокую операцію, которой подвергъ себя Эригенъ въ моментъ религіознаго экстаза.

Стыдъ и отчаяніе заставили Абеляра искать убѣжища въ монастырѣ; онъ сталъ монахомъ. Но такъ великъ былъ эгоизмъ этого человѣка, что онъ не желалъ отказаться отъ свѣта, не принудивъ къ тому же Элоизу. Повинуясь его приказаніямъ, она постриглась въ монахини, и такимъ образомъ снова принесла себя въ

*) Онъ прибавляетъ:..• Nosti.... quidibi tecum mea libidinis egerit intemperantia in quadam etiam parte ipsius refectorii. Nosti id impudentissime tunc actum esse in tam reverendo loco et summae Virgini consecrato». Epist. V, 69.

жертву тому, женой котораго она назвалась съ безкорыстнымъ сожалѣніемъ и съ которымъ разсталась въ глубокомъ горѣ, чтобы отнынѣ посвятить ему всѣ свои помыслы безъ надежды и безъ любви.

Ворота монастыря навсегда закрылись за этой благородной женщиной, жизнь которой до послѣдняго дня оставалась воплощеніемъ чистаго героизма; но мы не можемъ здѣсь останавливаться на ея дальнѣйшей судьбѣ. Съ момента ея удаленія съ мірскаго поприща исчезаетъ и тотъ особенный интересъ, который связанъ съ именемъ Абеляра. Поэтому мы не будемъ подробно разсказывать о разнообразныхъ эпизодахъ его послѣдующей жизни, протекшей по большей части въ ссорахъ то съ монахами, которыхъ онъ укорялъ въ развратѣ, то съ теологами, въ которыхъ возбудилъ ненависть своими «еретическими» разсужденіями. Ему приказано было публично отречься отъ своихъ мнѣній; какъ еретикъ, онъ подвергался преслѣдованіямъ, и какъ всѣ люди, проповѣдующіе новыя идеи, онъ пострадалъ за попытку ввести раціонализмъ, т. е. объясненіе догматовъ вѣры разумомъ. Онъ основалъ Параклетскій монастырь, въ которомъ Элоиза была первой аббатиссой и 1-го апрѣля 1142 г. умеръ, на 63 году. «Il vécut dans l'angoisse et mourut dans l'humiliation», говоритъ Ремюза, «mais il eut de la gloire et il fut aimé».

§ III. Философія Абеляра.

Нетрудно было бы пополнить цѣлый томъ изложеніемъ философіи Абеляра. Г. Ремюза посвятилъ даже томъ съ четвертью этому предмету, не исчерпавъ его. Однако, какъ характеръ нашего сочиненія, такъ и недостатокъ мѣста заставляютъ насъ быть краткими. Участье Абеляра въ развитіи философіи выразилось главнымъ образомъ въ вопросѣ объ *общностяхъ* и въ усиліяхъ ввести въ теологію разумъ, какъ независимый элементъ, способный не только объяснять догматы существующіе, но и вводить догматы новые.

«Вопросъ о родахъ и видахъ, говоритъ Ремюза, былъ предметомъ, быть можетъ, наиболѣе продолжительныхъ и оживленныхъ, и, несомнѣнно, наиболѣе отвлеченныхъ споровъ, какіе когда-либо волновали человѣческій умъ». Затѣмъ онъ прибавляетъ, «что въ то же время это такой вопросъ, который теперь всего менѣе, повидимому, могъ бы интересовать людей». По всей вѣроятности, то же самое впослѣдствіи будетъ сказано и по поводу вопроса о невещественности (immaterialism) и вещественности, который служитъ темой разглагольствованій столь же пространныхъ, столь же оживленныхъ и столь же не ведущихъ ни къ какимъ практическимъ результатамъ, какъ и вопросъ объ *общностяхъ*, но который привлекаетъ къ себѣ особенное

вниманіе школъ, вслѣдствіе предполагаемой связи его съ религіозными истинами. Въ наши дни немного найдется мыслителей, которые, не признали бы существованія неразрывной связи между нѣкоторыми весьма важными религіозными принципами и доктриной о невещественномъ началѣ, дополняющемъ функцію мозга, но ни въ какомъ случаѣ не тождественномъ ей. Большинство философовъ признаетъ эту связь и считаетъ справедливой эту послѣднюю доктрину, между тѣмъ какъ достовѣрно извѣстно, что древніе отцы церкви признавали матеріальность не только души, но и Бога*), точно такъ же какъ и въ настоящее время многіе, при всемъ своемъ благочестіи и безупречной ортодоксіи, раздѣляютъ доктрины, заклейменныя именемъ матеріализма, и могутъ сказать вмѣстѣ съ Оккамомъ: «*Experimur enim quod intelligimus et volumus et nolumus, et similes actus in nobis habemus; sed quod illa sint e forma immateriali et incorruptibili non experimur, et omnis ratio ad hujus probationem assumpta assumit aliquod dubium*» **).

Итакъ, хотя съ перваго взгляда намъ можетъ показаться страннымъ, что споры объ общностяхъ, представляющіеся въ нашихъ глазахъ пустыми словопреніями, велись съ такимъ горячимъ одушевленіемъ, но мы легко поймемъ, однако, какъ могли эти споры получить такую важность, если примемъ во вниманіе то значеніе, какое придается въ настоящее время спорамъ о «невещественномъ началѣ». Имѣлъ ли вопросъ объ общностяхъ самъ по себѣ какую либо важность или нѣтъ, но онъ волновалъ умы среднихъ вѣковъ. Кузенъ нисколько не преувеличиваетъ, говоря, что «вся схоластическая философія порождена одной фразой у Порфирія, истолкованіемъ которой занимался Боэцій». Вотъ это мѣсто: «Intentio Porphyrii est in hoc opere facilem intellectum ad praedicamenta praeparare tractando de quinque rebus vel vocibus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidenti; quorum cognitio valet ad praedicamentorum cognitionem» **). Выраженіе *rebus vel vocibus*, какъ полагали, имѣетъ тотъ смыслъ, что предметы и слова равносильны, и что безразлично, говорить ли о томъ или о другомъ. Возникъ, однако, вопросъ — справедливо ли это и въ частности, представляетъ ли слово *родъ* или слово *видъ* нѣчто реальное, имѣющее внѣшнее бытіе, или же это только слова,

---

*) Тертулліанъ написалъ сочиненіе съ спеціальной цѣлью доказать несостоятельность Платона и Аристотеля, поскольку они придерживаются доктрины о невещественномъ началѣ. Достаточно привести изъ этого сочиненія одну фразу въ подтвержденіе того, что выше было сказано о Богѣ: „*Quis autem negabit Deum esse corpus, etsi Deus spiritus?*“ Другіе примѣры читатель найдетъ у Гизо въ его *Leçons sur l'hist. de la civilisation en France*, и у Rousselot въ *Etudes sur la Philos. dans le moyen age.*

**) Мы заимствуемъ эту цитату у Rousselot, Etudes, III, 256.

***) «Порфирій въ этомъ сочиненіи желаетъ подготовить умъ къ уразумѣнію предикаментовъ (категорій) разсужденіемъ о пяти вещахъ или словахъ, именно о родѣ, видѣ, различіи, свойствахъ постоянныхъ и свойствахъ случайныхъ; пониманіе всего этого ведетъ къ познанію предикаментовъ“.

обозначающія совокупность индивидуумовъ? Этотъ частный вопросъ рѣшался прежде въ смыслѣ реальности вида или рода, пока Росцеллинъ не обнаружилъ несостоятельности такого рѣшенія, выдвинувъ впередъ ересь номинализма съ такою силой, что хотя она и была осуждена, но она проложила себѣ дорогу, и Абеляръ, нападая на доктрину реализма, которую поддерживалъ Гильомъ Шампо, заимствовалъ у номиналистовъ столько доводовъ для своей аргументаціи, что до самаго послѣдняго времени онъ самъ считался номиналистомъ. Въ настоящее время, однако, несомнѣнно, что онъ не былъ чистымъ номиналистомъ, и Rousselot съ помощью остроумныхъ соображеній старается даже выставить его реалистомъ. Въ дѣйствительности онъ не былъ вполнѣ ни тѣмъ, ни другимъ; въ немъ есть нѣчто, родственное и тому и другому, и его можно назвать концептуалистомъ. Особенность его ученія состоитъ въ томъ, что онъ сводитъ вопросъ о родахъ и видахъ къ устанавливаемому имъ различію между матеріей и формой. Вотъ, напр., одно весьма ясное, по изложенію, мѣсто въ его трактатѣ *De Generibus et Speciebus*, изданномъ Кузеномъ: «Каждый индивидъ, говоритъ онъ, состоитъ изъ матеріи и формы; Сократъ состоитъ изъ матеріи человѣка и формы сократизма, точно такъ же, какъ Платонъ состоитъ изъ той же самой матеріи, именно матеріи человѣка, но изъ другой формы, формы платонизма; то же самое можно сказать и о всѣхъ другихъ людяхъ. И какъ сократизмъ, составляющій форму Сократа, присущъ только ему, такъ и то существо человѣка, въ которомъ воплощенъ сократизмъ Сократа, не встрѣчается нигдѣ, какъ только въ Сократѣ; то же самое справедливо и по отношенію къ остальнымъ индивидуумамъ. Подъ именемъ вида я разумѣю, поэтому, не могущество человѣка, которое присуще единственно Сократу, или единственно какому-либо другому индивидууму, но всю совокупность всѣхъ индивидуумовъ одной породы. Эта совокупность, хотя и состоитъ вещественно изъ многихъ индивидовъ, называется авторитетами однимъ видомъ, одною *общностью*, одной породой, такъ же какъ нація, состоящая изъ многихъ людей, есть тѣмъ не менѣе одна нація. Затѣмъ, каждое отдѣльное существо совокупности, называемой человѣчествомъ, также состоитъ изъ матеріи и формы, и именно изъ матеріи животнаго, и изъ формы, которая не едина, но многообразна, и выражается въ разумности, нравственности, способности ходить на двухъ ногахъ и другихъ существенныхъ качествахъ. И то, что было сказано о человѣкѣ, именно, что та часть человѣка, въ которой выражается сократизмъ,

---

*) Приведемъ подлинныя слова Абеляра: „Et sicut de homine dictum est, scilicet quod illud hominis, quod sustinet socratitatem, illud essentialiter non sustinet Platonitatem, ita de animali. Nam illud animal quod formam humanitatis quae in me est sustinet, illud essentialiter alibi non est, sed illi non differens est et singulis materiis singulorum individuorum animalis“.

по существу не та часть, въ которой выражается платонизмъ, справедливо и по отношенію къ животному. Та животная сущность, которая во мнѣ есть форма человѣчества, находится единственно во мнѣ (какъ въ человѣкѣ) и ни въ какомъ другомъ животномъ, но въ животномъ вообще есть нѣчто общее всѣмъ отдѣльнымъ животнымъ. Принимая во вниманіе эту общность, я называю родомъ совокупность животныхъ сущностей, изъ которыхъ состоятъ отдѣльные виды животнаго, совокупность, которую разнообразитъ, то, чѣмъ отличаются виды. Видъ есть совокупность сущностей, въ которыхъ воплощены формы различныхъ индивидуумовъ, родъ же представляетъ совокупность существенныхъ отличій различныхъ видовъ... Та особенная сущность, изъ которой состоитъ родъ «животное», слагается изъ матеріи опредѣленнаго качества, изъ тѣлеснаго вещества, и важнѣйшихъ отличительныхъ формъ, активности и чувствительности, формъ, которыя свойственны только этой животной сущности, хотя онѣ воплощаются безразлично въ тѣлѣ животныхъ различныхъ видовъ. Совокупность такихъ животныхъ сущностей представляетъ собою общность, называемую животною природой» *).

Этотъ отрывокъ можетъ дать понятіе читателю о разсужденіяхъ Абеляра, когда онъ наименѣе скученъ; отсюда достаточно ясно видно, что онъ придаетъ общимъ терминамъ извѣстнаго рода реальность, въ противуположность номиналистамъ, которые учили, что слова суть *только* слова. Абеляръ утверждалъ, что слова обозначаютъ *понятія*, а эти понятія основаны на реальностяхъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ, напр., Абеляръ понималъ массу или толпу, которую онъ представлялъ себѣ, какъ единицу, соединяющую въ себѣ всѣ дѣйствительныя сходства, существующія между индивидами. Это сильно напоминаетъ доктрину реализма, и со стороны Rousselot извинительно было пуститься въ пространныя разсужденія для того, чтобы доказать парадоксальное положеніе, будто Абеляръ реалистъ. Но внимательное чтеніе трактата, изъ котораго мы только-что привели длинную цитату, показываетъ, что Абеляръ вовсе не обманываетъ самого себя, утверждая, что реалистическая доктрина съ его точки зрѣнія ошибочна. Онъ говорилъ, что видъ и родъ не представляютъ общихъ всѣмъ сущностей, составляющихъ вещественное содержаніе индивидовъ, тождественность которыхъ, согласно реалистической доктринѣ, не допускаетъ иного различія между ними, какъ только различія въ индивидуальныхъ *образахъ* (modes), въ случайныхъ признакахъ.

Но оставимъ вопросъ объ общностяхъ и обратимъ вниманіе на другую характеристическую черту философіи Абеляра. Онъ придалъ форму, если не содержаніе, схоластикѣ и выдвинулъ логику, какъ независимый элементъ, на арену богословскихъ споровъ, — ересь, которая навлекла на него громы церкви: *Ponit in coelum*

*) De Generibus et Speciebus, стр. 524.

os suum et scrutatur alta Dei, говоритъ св. Бернардъ въ письмѣ къ папѣ, и затѣмъ тотъ же св. Бернардъ поражаетъ его слѣдующимъ ужаснымъ обвиненіемъ: «*transgreditur fines quos posuerunt patres nostri* — онъ перешелъ границы, положенныя нашими отцами!» Во всѣ вѣка, у всѣхъ народовъ повторяется это обвиненіе.

Поддерживаемый, какъ онъ полагалъ, тысячами приверженцевъ, Абеляръ принялъ положеніе вызывающее, и почти съ презрѣніемъ относился къ своимъ врагамъ. Не сознавая дѣйствительной опасности, угрожавшей ему, онъ напечаталъ содержаніе своихъ лекцій въ особомъ сочиненіи (Introductio ad Theologiam), гдѣ онъ старается вывести всѣ догматы вѣры изъ началъ разума и высказываетъ смѣлую въ то время мысль, что всѣ догматы должны быть выражены въ раціональной формѣ. Что подобная идея встрѣчена была неблагопріятно, это ясно изъ осужденія, которому онъ подвергся, а также и изъ его собственныхъ словъ. Въ одномъ мѣстѣ своей «Діалектики» онъ говоритъ, что противники его считаютъ непозволительнымъ для христіанина даже трактовать о діалектикѣ, потому что діалектика не только никого не можетъ наставить въ вѣрѣ, но сама колеблетъ и разрушаетъ вѣру своими хитросплетенными аргументами *).

Это первое начало, какъ бы оно слабо ни было, является знаменіемъ новой эпохи въ развитіи философской мысли. Борьба разума противъ авторитета, которую началъ Абеляръ, еще не окончена до сихъ поръ. «Мои ученики», говоритъ онъ въ своемъ введеніи, «предъявляютъ запросъ на философскіе аргументы, требуемые разумомъ, прося меня развивать ихъ умъ, такъ чтобы они могли понимать, а не только повторять то, чему ихъ учатъ, ибо безъ пониманія вѣра невозможна. Смѣшно проповѣдовать другимъ о томъ, чего не понимаютъ ни учитель, ни ученики».

Не довольствуясь провозглашеніемъ этого революціоннаго принципа, Абеляръ еще дальше «перешелъ за предѣлы, установленные нашими отцами», написавъ свой трактатъ «*Sic et Non*» **), въ которомъ собраны цитаты изъ Свящ. Писанія и твореній Отцевъ церкви, направленные, притомъ, *pro* и *contra* каждаго сколько нибудь важнаго вопроса. Такое сопоставленіе противорѣчивыхъ свидѣтельствъ, исходящихъ отъ самыхъ высшихъ авторитетовъ, имѣло цѣлью, какъ говоритъ самъ Абеляръ, развить умъ сильными и благотворными сомнѣніями во исполненіе изрѣченія: «Ищите, и обрящете; толцыте, и отверзется вамъ». «Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus; juxta quod et Veritas ipsa *Quaerite*, inquit, *invenietis; pulsate, et aperietur*

---

*) *Dialectica*, стр. 434.

**) Трактатъ этотъ изданъ Кузеномъ, но съ пропусками; полное же изданіе этого трактата появилось въ Германіи, въ 1841 году, подъ заглавіемъ: «Petri Abaelardi *Sic et Non;* primum integrum ediderunt E. L. Henke et G. S. Lindenkohl».

vobis» *). Каковы бы ни были намѣренія Абеляра, но теологи ясно понимали, къ какимъ послѣдствіямъ могутъ вести подобныя сочиненія; они считали сомнѣніе пагубнымъ и не допускали его даже подъ благовидной формой умственной гимнастики или любви къ истинѣ. Но они не въ состояніи были задержать умственнаго движенія. Сомнѣніе началось; споры становились все болѣе и болѣе шумными; логика, подобно слегка взвивающемуся и колеблющемуся пламени, начала касаться наиболѣе священныхъ предметовъ; схоластика проникла во всѣ европейскіе города и наполнила ихъ множествомъ искусныхъ діалектиковъ, которые изощрялись въ диспутахъ.

Въ теченіи нѣсколькихъ послѣдующихъ столѣтій вопросъ о номинализмѣ былъ постояннымъ предметомъ споровъ, но, кромѣ того, обсуждались еще многіе другіе вопросы, настолько отвлеченнаго характера и настолько пустые и легкомысленные, что не много найдется историковъ, которые не удовольствовались бы лишь поверхностнымъ знакомствомъ съ средневѣковой философіей и которые не относились бы къ ней съ пренебреженіемъ. Какъ покажется, напр., читателю такой споръ: *utrum Deus intelligat omnia alia a se per ideas eorum, an aliter?* Что думать о людяхъ, тратящихъ всѣ свои умственныя силы на попытки просвѣтить другъ друга на счетъ истиннаго процесса образованія идей у Бога,— о людяхъ, обсуждающихъ съ одушевленіемъ и совершенно серьезно такіе вопросы, по отношенію къ которымъ никакія доказательства невозможны? Но какъ ни нелѣпы подобные споры, нашлись, однако, въ позднѣйшее время достойные продолжатели ихъ: съ трудолюбивымъ пустословіемъ средневѣковыхъ ученыхъ соперничаетъ столь же трудолюбивое пустословіе нѣмецкихъ метафизиковъ.

Мы не намѣрены здѣсь слѣдовать шагъ за шагомъ по длинному пути, пройденному средневѣковой философіей, и перейдемъ сразу къ арабской философіи или ея представителю, Альгаццали.

§ IV. Альгаццали.

Такъ какъ мы совсѣмъ не знаемъ арабской исторіи, то съ нашей стороны было бы слишкомъ смѣло утверждать, что у арабовъ не было своей философіи, пока они не познакомились съ греками. Но какъ бы то ни было, изъ ихъ собственныхъ словъ видно, что послѣ того какъ имъ стали извѣстны въ общихъ чертахъ философскія воззрѣнія Греціи, они направили свои усилія главнымъ образомъ къ всестороннему усвоенію и развитію этихъ воззрѣній. Исторія ихъ философіи раздѣляется на двѣ части: первая обнимаетъ періодъ древнихъ мыслителей Греціи, вторая трактуетъ о попыткахъ философовъ мусульманскихъ школъ. Представители гре-

*) Стр. 17 только-что упомянутаго изданія.

ческой мысли и поэзіи съ своей стороны дѣлятся на предшествовавшихъ Аристотелю и слѣдовавшихъ за нимъ *). Что касается первыхъ, то между ними не найдется ни одного, сколько нибудь извѣстнаго намъ имени (не исключая Орфея и Гомера), которое бы не было знакомо арабскимъ фил софамъ. Въ своихъ сочиненіяхъ они постоянно упоминаютъ о семи мудрецахъ. Воззрѣнія Ѳалеса. Анаксимена, Гераклита, словомъ, всѣхъ великихъ мыслителей древности, излагаются и толкуются ими, хотя и безъ пониманія ихъ исторической связи и безъ надлежащей критической обстоятельности, какъ утверждаетъ Шмольдерсъ но во всякомъ случаѣ съ тою долей смысла, которая свидѣтельствуетъ о знакомствѣ ихъ съ сочиненіями этихъ философовъ. Лучше изучены ими философскія школы, слѣдовавшія за Аристотелемъ. Они переводили всякое сочиненіе, какое только могли достать; доктрины же Аристотеля усвоивали съ рабской пунктуальностью. Такимъ образомъ арабская философія лежитъ собственно внѣ сферы европейскаго умственнаго движенія. Хотя арабы и играли важную роль въ развитіи средневѣковой европейской культуры, и Аверроэсъ и Авиценна долго считались. авторитетами (magistri), но Европа получила доступъ къ тѣмъ подлинникамъ сочиненій греческихъ авторовъ, которыми уже пользовались арабы. лишь тогда, когда послѣдніе, пренебрегши двумя только-что названными комментаторами (Аверроэсомъ и Авиценной), писавшими для Европы, стали комментировать греческихъ философовъ для самихъ себя.

При составленіи настоящаго очерка мы руководились сочиненіемъ, привлекательная сторона котораго состоитъ въ томъ, что оно вполнѣ *оригинально;* это — исторія ума, развившагося среди условій арабской жизни, а не являющагося простымъ отраженіемъ греческой мысли. По всей вѣроятности, трактатъ этотъ не былъ переведенъ въ средніе вѣка именно вслѣдствіе своей оригинальности, такъ какъ тогдашніе переводчики обращали вниманіе только на греческую философію, и такимъ образомъ, несмотря на высокую репутацію Альгаццали. сочиненіе его оставалось недоступнымъ для всѣхъ, кромѣ знакомыхъ съ арабскимъ языкомъ, до 1842 года, когда одинъ нѣмецкій ученый издалъ его и приложилъ къ нему французскій переводъ **).

Альгаццали, свѣтъ ислама и опора мечети, родился въ городѣ Тусъ, въ 1508 году. Авторы сочиненій объ арабской философіи часто упоминаютъ о немъ, называя его Гаццали, Гацайль и Альгацель. Одно время имя его извѣстно было въ Европѣ по тѣмъ нападкамъ, которымъ онъ подвергся со стороны своего противника Аверроэса. Настоящее имя Альгаццали было Абу Гамедъ Могаммедъ; отецъ его былъ продавцемъ нитокъ (gazzal), и отсюда про-

*) Schmolders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes*, 96.

**) Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes, par Schmolders. Paris. 1842. Въ настоящемъ очеркѣ я многое заимствую изъ моей замѣтки объ этомъ сочиненіи, напечатанной въ *Edinbourgh Review*, April, 1847.

изошло его прозвище — Альгаццали. Рано лишившись отца, онъ отданъ былъ на воспитаніе одному суфи. Слово мистикъ даетъ самое точное понятіе о томъ, кто такой былъ «суфи». Вліяніе этого суфи было огромное. Воспитаніе юнаго Альгаццали окончилось лишь тогда, когда онъ былъ назначенъ профессоромъ богословія въ Багдадъ, гдѣ, благодаря его краснорѣчію, успѣхъ его былъ такъ великъ, что всѣ школы сдѣлались его ревностными приверженцами. Всѣ благоговѣли предъ нимъ, и иной мусульманинъ говорилъ: «Еслибы погибъ исламъ, бѣда была бы еще небольшая, лишь бы только сохранилось сочиненіе Альгаццали о возрожденіи теологическихъ наукъ». Это-то сочиненіе и переведено Шмольдерсомъ. Оно настолько сходно съ *Discours sur la Méthode* Декарта, что если бы существовалъ переводъ сочиненія Альгаццали во времена Декарта, противъ послѣдняго единогласно было бы взведено обвиненіе въ плагіатѣ.

Подобно Декарту, Альгаццали начинаетъ съ повѣствованія о томъ, какъ онъ тщетно доискивался у всѣхъ сектъ рѣшенія тѣхъ таинственныхъ проблемъ, «которыя смущали его духъ сознаніемъ невѣдомаго и неизвѣстнаго», и какъ, наконецъ, онъ рѣшился отдѣлаться отъ всѣхъ авторитетовъ и освободиться отъ всѣхъ мнѣній, внушенныхъ ему въ безпечные годы дѣтства. «Я сказалъ самому себѣ», — разсказываетъ Альгаццали, — «моя цѣль состоитъ, просто, въ томъ, чтобы познать истину; слѣдовательно, для меня необходимо прежде всего установить, что такое *знаніе*. Очевидно, что истинное знаніе должно объяснять познаваемый предметъ такъ, чтобы насчетъ его не могло возникать никакихъ сомнѣній и чтобы относительно его на будущее время невозможны были ошибки и догадки. Тогда безъ всякихъ усилій ума является убѣжденіе въ непоколебимости добытаго знанія. Предохраненіе противъ заблужденій находится въ такой тѣсной зависимости отъ истиннаго знанія, что еслибы намъ даже представлено было видимое доказательство его несостоятельности, въ насъ не возникло бы никакихъ сомнѣній, потому что въ насъ не было бы мѣста ни малѣйшему сознанію въ возможности ошибокъ. Положимъ, напр., что я узналъ, что десять больше трехъ, но что кто-либо говоритъ: «ошибаетесь, три болѣе десяти, и въ доказательство истинности моего утвержденія я превращу эту палку въ змѣю». Если предположить, что такое превращеніе дѣйствительно удалось бы человѣку, возражавшему мнѣ, мое убѣжденіе въ его заблужденіи осталось бы непоколебимымъ. Фокусъ его заставилъ бы меня лишь удивляться его ловкости, но въ истинности своего знанія я не усомнился бы.

«Затѣмъ я убѣдился, что мое знаніе, не имѣющее подобнаго характера и лишенное твердости, не можетъ внушить мнѣ увѣренности въ его истинности, знаніе же безъ такой увѣренности не заслуживаетъ имени знанія.

«Изслѣдовавъ состояніе моихъ знаній, я нашелъ, что между ними вовсе нѣтъ такихъ знаній, которыя обладали бы вышеука-

занными свойствами, если только не считать такими знаніями ощущенія, доставляемыя чувствами, и основные принципы. Тогда я сказалъ самому себѣ: въ этомъ состояніи отчаянія, въ которомъ я нахожусь теперь, для меня остается единственная надежда пріобрѣсти твердыя убѣжденія,—для этого я долженъ обратиться къ ощущеніямъ и необходимымъ истинамъ. Очевидность ихъ свидѣтельствъ казалась мнѣ несомнѣнной! Однако, я сталъ изслѣдовать объекты ощущенія и мышленія, чтобы убѣдиться, возможны ли въ этомъ случаѣ сомнѣнія, или нѣтъ. Тогда оказалось, что сомнѣнія эти стали рождаться въ такомъ множествѣ, что во мнѣ не осталось никакой увѣренности въ твердости знаній, доставляемыхъ чувствами. На чемъ основывается мое довѣріе къ показаніямъ чувствъ? Зрѣніе, повидимому, есть самое надежное изъ всѣхъ нашихъ чувствъ, и, однако, смотря на тѣнь и замѣчая, что она покойна и неподвижна, мы заключаемъ изъ этого, что она не можетъ двигаться, хотя опытъ показываетъ, что если вернуться на то же самое мѣсто черезъ часъ, то тѣнь окажется перемѣстившейся; исчезаетъ она не внезапно, но постепенно, мало-по малу, такъ что, слѣдовательно, она никогда не находится въ покойномъ состояніи. Точно такъ-же, когда мы смотримъ на звѣзды, онѣ намъ кажутся величиной съ монету, между тѣмъ какъ математическіе доводы убѣждаютъ насъ что онѣ превосходятъ своими размѣрами землю. Въ этомъ случаѣ, какъ и въ другихъ, показанія чувствъ отвергаются разумомъ, какъ ложныя. Такимъ образомъ, я долженъ былъ покинуть чувства послѣ того, какъ во мнѣ поколеблена была увѣренность въ истинности ихъ свидѣтельствъ.

«Быть можетъ», сказалъ я, «несомнѣнны только понятія, выведенныя изъ разума, т. е. основныя положенія, каковы, наприм., положенія: десять болѣе трехъ; одинъ и тотъ же предметъ не можетъ быть созданнымъ и въ то же время считаться существующимъ вѣчно; существовать и не существовать въ одно и то же время невозможно.»

«На это чувства возразили мнѣ: Почему ты думаешь, что твое довѣріе къ разуму не окончитъ тѣмъ же, чѣмъ окончилось довѣріе твое къ намъ? Когда ты положился на насъ, разумъ заявилъ о себѣ и обнаружилъ нашу лживость; еслибы разумъ не вмѣшался въ дѣло, ты продолжалъ бы вѣрить намъ. Но развѣ не можетъ быть и надъ разумомъ другаго высшаго судіи, который, когда появится, опровергнетъ сужденія разума точно такъ же, какъ разумъ опровергъ наши показанія? Если такой судія не появляется, то это еще не доказательство, что онъ не существуетъ».

Эта аргументація скептицизма заимствована Альгаццали у греческихъ скептиковъ, но, воспользовавшись ею, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ воспользовался у греческихъ мистиковъ александрійской школы средствами избѣгнуть скептицизма. Онъ взглянулъ на жизнь, какъ на сновидѣніе.

«Тщетно пытался я отдѣлаться отъ этихъ возраженій. Поло-

женіе мое сдѣлалось еще болѣе затруднительнымъ, когда я сталъ размышлять о снѣ. Я говорилъ самому себѣ: во время сна мы считаемъ наши видѣнія за дѣйствительность и не подозрѣваемъ ихъ фиктивности. Пробудившись, мы узнаемъ, что они не болѣе, какъ сновидѣнія. Но гдѣ ручательство, что все, что мы испытываемъ и знаемъ въ состояніи бодрствованія, существуетъ на самомъ дѣлѣ? Оно дѣйствительно существуетъ для насъ въ этотъ моментъ (бодрствованія), но возможно, однако, что наступитъ другое состояніе, которое будетъ въ сравненіи съ нашимъ бодрствованіемъ тѣмъ же, чѣмъ является теперь это бодрствованіе въ сравненіи съ нашимъ сномъ, такъ что въ отношеніи этого другаго, высшаго состоянія бодрствованіе наше есть лишь сонъ».

Если такое высшее состояніе существуетъ, то можемъ ли мы, спрашиваетъ Альгаццали, когда-либо дойти до него? Онъ подозрѣваетъ, что *экстазъ*, какъ онъ описывается суфіями, и есть именно это состояніе. Но онъ, однако, чувствуетъ себя неспособнымъ избѣгнуть философскимъ путемъ послѣдствій скептицизма. Аргументація, внушенная скептицизмомъ, можетъ быть опровергнута только доказательствами, но сами доказательства должны вытекать изъ основныхъ принциповъ; но если послѣдніе недостовѣрны, то и доказательства не могутъ быть несомнѣнными.

«Такимъ образомъ, я принужденъ былъ возвратиться къ понятіямъ, выводимымъ изъ разума, какъ основѣ всякой достовѣрности. Но я пришелъ къ такому результату *не путемъ систематическаго мышленія и подбора доказательствъ, но благодаря лучу свѣта, которымъ Господь озарилъ мою душу*. Всякій, кто воображаетъ, что истина можетъ сдѣлаться очевидной лишь при посредствѣ доказательствъ, ставитъ узкія границы неизмѣримой благости Творца».

Мы видимъ, слѣдовательно, что Альгаццали избѣгаетъ скептицизма точно такъ-же, какъ избѣгли его александрійцы, прибѣгнувшіе къ помощи вѣры. Затѣмъ онъ обращается къ различнымъ сектамъ вѣрующихъ и распредѣлаетъ ихъ на четыре класса:

I. *Догматики*, ученіе которыхъ основывается всецѣло на разумѣ. II. *Бастинисы* или *аллегористы*, воспринявшіе свое ученіе отъ одного имама и убѣжденные, что они одни обладаютъ истиной. III. *Философы*, называющіе себя знатоками логики и искусными аргументаторами. IV. *Суфіи*, заявляющіе притязаніе на *непосредственное внутреннее созерцаніе*, дающее имъ возможность воспринимать дѣйствительныя проявленія истины точно такъ, какъ обыкновенные люди воспринимаютъ матеріальныя явленія.

Альгаццали рѣшилъ подвергнуть ученія всѣхъ этихъ школъ тщательной критикѣ. Разсмотрѣвъ сочиненія догматиковъ, онъ призналъ, что цѣль ихъ осуществлена, но ихъ цѣль не его цѣль. «Ихъ цѣль, говоритъ онъ, состоитъ въ охраненіи вѣры отъ измѣненій, вводимыхъ еретиками». Но его задача философская, а не богословская; поэтому, оставивъ догматиковъ, онъ обратился къ

философамъ и сталъ ревностно изучать ихъ сочиненія въ убѣжденіи, что онъ не въ состояніи будетъ доказать ихъ несостоятельность, если онъ не усвоитъ ихъ вполнѣ. Къ своему удовольствію, онъ справился съ философами *), и затѣмъ перешелъ къ судіямъ, въ твореніяхъ которыхъ онъ обрѣлъ доктрину, требовавшую соединенія дѣятельности съ мышленіемъ и указывавшую на добродѣтель, какъ на руководительницу въ дѣлѣ пріобрѣтенія знаній. Цѣль суфіевъ состояла въ томъ, чтобы освободить умъ отъ всѣхъ земныхъ помысловъ, очистить его отъ всѣхъ страстей и заставить его размышлять только о Богѣ. Согласно ихъ ученію, высшія истины не даются изученіемъ, но путемъ приведенія себя въ восторженное состояніе, онѣ открываются душѣ въ моментъ экстаза. Между этими высшими истинами и обыкновеннымъ знаніемъ существуетъ такая же разница, какъ между пребываніемъ въ состояніи здоровья и умѣніемъ опредѣлить, что такое здоровье. Чтобы достигнуть такого состоянія, въ которомъ познаются высшія истины, необходимо прежде всего очистить душу отъ всѣхъ земныхъ желаній, отрѣшиться отъ всѣхъ привязанностей къ міру и смиренно обратить свои мысли къ нашей вѣчной обители.

«Размышляя о своемъ положеніи, я нашелъ, что я привязанъ къ этому міру тысячею узъ и что со всѣхъ сторонъ я окруженъ искушеніями. Тогда я сталъ изслѣдовать свои дѣйствія. Лучшими изъ нихъ были тѣ, которыя имѣли отношеніе къ моему обученію и воспитанію, но и здѣсь я нашелъ, что я усвоивалъ знанія, не имѣющія важности и совершенно безполезныя въ другомъ мірѣ. Когда я сталъ думать о той цѣли, съ которой я учился, я увидѣлъ, что она была не безупречна предъ судомъ Господа. Всѣ мои усилія направлены были къ достиженію славы».

Такимъ образомъ философія привела Альгаццали къ созерцательному аскетизму, но вскорѣ это несчастіе обратилось въ другое, въ практическій аскетизмъ. Однажды, когда онъ собирался читать лекцію толпѣ восторженныхъ слушателей, языкъ перестalъ повиноваться ему; онъ сталъ нѣмъ. Въ этомъ онъ увидѣлъ испытаніе, посланное ему Богомъ въ наказаніе за его тщеславіе. Это глубоко опечалило его. Онъ потерялъ аппетитъ; онъ почти погибалъ; врачи объявили, что на выздоровленіе его нѣтъ надежды, если только онъ не отдѣлается отъ удручавшей его тоски. Онъ сталъ искать душевнаго успокоенія въ созерцаніи Божества.

«Раздавъ свое имущество, я оставилъ Багдадъ и отправился въ Сирію, гдѣ я провелъ два года въ уединенной борьбѣ съ своей душой и старался подавить свои страсти, очистить свое сердце и приготовить себя къ переходу въ иной міръ».

Онъ посѣтилъ Іерусалимъ, ходилъ на поклоненіе въ Мекку и,

*) Въ девятомъ томѣ сочиненій Аверроэса помѣщенъ трактатъ Альгаццали, *Destructio Philosophorum*, гдѣ опровергаются ученія разныхъ философскихъ школъ.

наконецъ, вернулся въ Багдадъ, призываемый, какъ онъ говорилъ, «частными дѣлами» и просьбами дѣтей; но вѣроятнѣе, что онъ возвратился домой вслѣдствіе сознанія своей неудачи, такъ какъ, по его собственнымъ словамъ, онъ не могъ довести себя до экстаза. Все ограничилось случайными проблесками; отдѣльные моменты экзальтаціи быстро исчезали.

«Тѣмъ не менѣе, я не отчаялся въ возможности довести себя, наконецъ, до этого состоянія. Если какая-нибудь случайность отдаляла меня отъ него, то я всегда старался снова приблизиться къ нему. Въ такомъ положеніи я провелъ десять лѣтъ. Въ этомъ уединеніи меня посѣщали откровенія, о которыхъ я не могу дать даже приблизительнаго понятія. Достаточно, если, для пользы читателя, я скажу, что во мнѣ выработалось убѣжденіе, что суфіи несомнѣнно находились на истинномъ пути къ спасенію. Образъ жизни ихъ прекрасенъ, ихъ нравственность такъ чиста, какъ только можно себѣ представить».

Первое условіе очищенія, которому подвергали себя суфіи, состояло въ томъ, что новообращаемый отдалялъ отъ своего духа все, что не напоминало о Богѣ. Средствомъ для этого служили молитвы. Цѣль же заключалась въ томъ, чтобы погрузиться въ созерцаніе Божества.

«Съ перваго же раза суфіевъ посѣщаютъ откровенія непостижимыя, благодаря которымъ они на-яву видятъ ангеловъ и души пророковъ; они слышатъ ихъ голоса и удостоиваются ихъ вниманія. Затѣмъ экстазъ возноситъ ихъ умъ за предѣлы простаго воспріятія формъ, и духъ ихъ возбуждается въ чрезвычайной степени, превосходящей всякое описаніе; говорить объ этомъ мы не можемъ, не прибѣгая къ такимъ выраженіямъ, которыя не отзывались бы нѣкоторымъ богохульствомъ. Въ самомъ дѣлѣ, нѣкоторые заходили такъ далеко, что воображали, будто они слились съ Богомъ, другіе считали себя отождествленными съ нимъ, третьи думали, что они находятся въ союзѣ съ нимъ *). Но все это грѣховныя рѣчи».

Альгаццали отказывается войти въ болѣе подробное описаніе этого предмета; онъ ограничивается лишь утвержденіемъ, что кто не испыталъ экстаза, тотъ знаетъ о пророчествѣ только по имени. Но что такое *пророчество?* Это — четвертая стадія интеллектуальнаго развитія. Первая, или дѣтская стадія есть простое ощущеніе; вторая, начинающаяся съ семилѣтняго возраста, есть стадія ума, третья—стадія разума, дающаго возможность постигать необходимое, возможное, абсолютное и всѣ тѣ высшіе предметы, которые недоступны уму **). Послѣ этого наступаетъ четвертая стадія, когда у человѣка является то духовное око, которымъ онъ прозрѣваетъ

*) До какой степени все это характеристично для мистицизма всѣхъ вѣковъ — это мы можемъ видѣть изъ прекрасной книги R. A. Vaughan'a *Hours withe Mystics*.

**) Альгаццали предупреждаетъ здѣсь, какъ мы видимъ, Канта, признававшаго три психологическихъ элемента: Sinnlichkiet, Verstand и Vernunft

все, скрытое отъ другихъ, предвидитъ будущее и воспринимаетъ то, что ускользаетъ отъ разума, точно такъ, какъ предметы, доступные разуму, ускользаютъ отъ ума, а предметы. доступные уму, не поддаются способности ощущенія. Такова стадія пророчества. Альгаццали пытается доказать существованіе этой способности пророчества.

«Сомнѣнія насчетъ пророчества могутъ относиться или къ возможности его, или къ его дѣйствительности, какъ къ факту. Чтобы доказать возможность его, слѣдуетъ только доказать, что оно относится къ разряду такихъ предметовъ, которые не могутъ считаться продуктомъ разума, къ разряду предметовъ въ родѣ астрономіи и медицины. Кто изучалъ эти науки, тотъ знаетъ, что опытъ здѣсь не имѣетъ значенія, но все зависитъ тутъ отъ божественнаго вдохновенія, отъ помощи Божіей. Такъ какъ существуютъ такія астрономическія явленія, которыя бываютъ видимы лишь разъ въ теченіи тысячи лѣтъ, то какимъ образомъ они могутъ быть изучены путемъ опыта? Отсюда очевидно, что вполнѣ возможно постигать то, что недоступно разуму. Это и есть одна изъ особенностей пророчества, имѣющаго еще множество другихъ свойствъ, но эти другія свойства обнаруживаются лишь во время экстаза у тѣхъ, кто ведетъ жизнь суфіевъ».

Теперь мы можемъ составить себѣ понятіе о томъ, что такое суфизмъ. Строго говоря, это не философія и не религія. Ни одинъ мусульманинъ, по словамъ Шмольдерса, не считаетъ суфизмъ ни тѣмъ, ни другимъ. Это просто правила жизни, практикуемыя группой людей въ родѣ нашего монашескаго ордена. Альгаццали въ своемъ трактатѣ задается болѣе широкой задачей, чѣмъ простымъ описаніемъ суфизма: онъ старается найти для него философское основаніе, другими словами, примирить религію съ философіей, или философію съ религіей, къ чему направлена была и вся философская дѣятельность схоластовъ. Въ исторіи умственнаго развитія арабовъ можно отмѣтить двѣ великія эпохи: проповѣдь Магомета и завоеваніе Александріи; первому факту они обязаны своей религіей, второму—философіей. Доктрины Корана слились съ идеями неоплатонизма, и результатомъ такого сліянія явилась та умозрительная система, которая извѣстна подъ именемъ арабской философіи, система, имѣющая свои мелкія особенности, но сходная по духу и цѣлямъ со схоластикой, связавшей, въ свою очередь, доктрины христіанства съ ученіями греческихъ философовъ.

§ IV. Возрожденіе наукъ.

Схоластика, не смотря на свое внутреннее родство съ арабской философіей, могла воспринять отъ нея лишь то, что послѣдняя сама заимствовала отъ Греціи, такъ какъ христіанство по необходимости должно было устранить магометанскій элементъ. Европа обязана арабамъ распространеніемъ главнѣйшихъ сочине-

ній Аристотеля, и хотя у историковъ и критиковъ долго было въ обычаѣ относиться съ пренебреженіемъ къ арабскимъ переводамъ,—съ пренебреженіемъ совершенно безпристрастнымъ, такъ какъ критики не умѣли читать по-арабски,—но, по словамъ Шмольдерса, переводы эти сдѣланы были весьма тщательно и со смысломъ. Благодаря школамъ въ Кордовѣ, Севильи, Толедо, Валенціи, Мурціи и Альмеріи, сочиненія греческихъ писателей распространялись повсюду.

Съ возрожденіемъ наукъ, послѣ паденія Константинополя, въ Европу стала проникать свѣжая струя греческой образованности. Сочиненія Платона пріобрѣтали всеобщую извѣстность. Подъ руководствомъ Марсилія Фичино, которому мы обязаны латинскимъ переводомъ Платона *), образовалась школа платонистовъ, которая продолжала раздѣлять со школой Аристотеля умственное главенство надъ Европой, принявъ лишь новую форму, какъ прежде она раздѣляла это главенство въ качествѣ представительницы реализма. Этотъ наплывъ греческихъ вліяній въ то время, когда философія только что освобождалась отъ абсолютнаго авторитета церкви и провозгласила божественное право разума подавать свой голосъ во всѣхъ вопросахъ раціоналистическаго свойства,—наплывъ этотъ привелъ къ тому, что церковь уступила свою власть античной образованности. Отдѣлаться сразу отъ всякаго авторитета было-бы слишкомъ крутымъ переворотомъ, и въ общемъ можно считать для человѣческаго развитія благопріятнымъ то обстоятельство, что философія такъ смѣло подчинилась новому авторитету, авторитету чисто человѣческаго происхожденія, не способнаго пустить глубокихъ корней въ жизнь націи, безъ твердо установленной внѣшней власти, и слѣдовательно легко поддающагося разрушенію и уничтоженію и, конечно, склоннаго отступить предъ неизбѣжной оппозиціей разума и его настойчивымъ требованіемъ свободы.

Есть нѣчто исполненное глубокаго смысла въ принципѣ авторитета, если онъ не примѣняется деспотически, и нѣчто существенно анархическое въ принципѣ свободы мысли, если она не заключена въ должныя границы. И авторитетъ и свобода суть необходимыя начала, и только вслѣдствіе злоупотребленія они становятся силами парализующими или разрушительными. Всякій мыслящій человѣкъ пойметъ, что не можетъ быть никакой «свободы частнаго мнѣнія» въ математикѣ, въ астрономіи, физикѣ, химіи и во всякой положительной наукѣ, истины которой твердо установлены. Не свѣдущій въ этихъ наукахъ принимаетъ и долженъ принять на вѣру то, что говорятъ авторитеты; здѣсь онъ не можетъ позволить себѣ имѣть свое собственное сужденіе, не теряя

*) Это лучшій руководитель нашъ при изученіи тѣхъ мѣстъ въ сочиненіяхъ Платона, которыя считаются особенно темными. Переводъ Фичино изданъ Беккеромъ.

уваженія въ глазахъ тѣхъ, кто слушаетъ его. Но значить-ли это, что всѣ люди обязаны слѣпо вѣрить тому, что говорятъ астрономы и химики? Ни въ какомъ случаѣ. Требовать отъ ума такой покорности—значитъ переходить за предѣлы принципа авторитета и замѣнять его принципомъ деспотизма. Принципъ свободы долженъ гарантировать умственной дѣятельности полную независимость, предоставляя людямъ право контроля надъ авторитетомъ и побуждая ихъ подвергать его положенія снова тѣмъ испытаніямъ, пройдя чрезъ которыя онъ только и могъ стать авторитетомъ. Если цѣлый рядъ сдѣланныхъ мною опытовъ привелъ меня къ открытію какой-либо важной истины, то ваша свобода частнаго сужденія будетъ не болѣе, какъ анархіей, если она выразится въ отрицаніи этой истины лишь вслѣдствіе вашихъ предвзятыхъ мнѣній, но эта свобода была-бы вполнѣ нормальной, если бы она проявилась въ отрицаніи моей истины послѣ того, какъ вы подвергли бы мой авторитетъ пройденнымъ имъ испытаніямъ (т. е. повторили-бы тѣ опыты, которые привели къ утвержденію моего авторитета) и открыли-бы въ моихъ опытахъ какую-либо ошибку или въ моихъ индукціяхъ какую-либо неточность. Авторитетное утвержденіе Чарльса Бэлля относительно независимости функцій переднихъ и заднихъ столбовъ спиннаго мозга, утвержденіе, съ которымъ согласились всѣ анатомы, не допускало никакой свободы частной провѣрки; но когда Броунъ-Секаръ повторилъ опыты Бэлля и обнаружилъ ошибочность его заключеній *), то авторитетъ его уступилъ мѣсто авторитету Броунъ-Секара. Этотъ послѣдній авторитетъ въ свою очередь будетъ продолжать господствовать до тѣхъ поръ, пока тотъ-же процессъ провѣрки не обличитъ несостоятельности его положеній.

Если взглядъ этотъ правиленъ, то вполнѣ понятно продолжительное господство авторитета Аристотеля: онъ производилъ давленіе на умы, какъ всѣми признанный знатокъ дѣла, какъ мыслитель, положенія котораго не легко поддаются провѣркѣ. Отсюда, по замѣчанію Бейля, установился и особый методъ аргументаціи, состоявшій въ томъ, что каждый тезисъ доказывался сначала ссылкой на авторитетъ, а затѣмъ слѣдовали аргументы; ссылка на авторитетъ заключалась въ томъ, что приводились цитаты изъ Аристотеля; аргументы-же имѣли цѣлью доказать, что цитаты эти, правильно истолкованныя, имѣютъ то же значеніе, что и данный тезисъ.

Были еще и другія обстоятельства, способствовавшія такому преклоненію предъ авторитетомъ. Собственно только одна причина могла вести къ его дѣйствительному разрушенію: это—возникновеніе положительной науки, которая, принуждая людей провѣрять каждый сдѣланный ими шагъ, ставила ихъ въ прямое противорѣчіе съ древними и заставляла ихъ выбирать между новой истиной и старой догмой. Кампанелла, одинъ изъ мыслителей-реформато-

*) См. Mémoires de la Société de Biologie, 1855.

ровъ, обнаружилъ большую проницательность, замѣтивъ, что реформы, уже совершившіяся въ философіи, заставляютъ ожидать полнаго преобразованія ея, и что «тотъ, кто не допускаетъ, что христіанскимъ умомъ будто превзойденъ умъ языческій, долженъ также отрицать существованіе Новаго Свѣта, планетъ и звѣздъ, морей, животныхъ, колоній» *).

Мы вышли-бы изъ предѣловъ принятой на себя задачи, если-бы стали говорить здѣсь о возникновеніи и развитіи положительнаго знанія, и поэтому мы переходимъ прямо къ Джіордано Бруно, котораго мы выбрали какъ типическаго представителя философовъ, возстававшихъ противъ авторитета Аристотеля и церкви.

§ V. Джіордано Бруно **).

17 февраля 1600 года, на одной изъ обширныхъ площадей Рима, толпилась масса народу, собравшаяся подъ вліяніемъ того неодолимаго влеченія ко всему ужасному и трагическому въ человѣческой жизни, которое свойственно всѣмъ людямъ. Въ центрѣ площади возвышалась огромная куча хвороста, среди которой, между вѣтвей, поднимался столбъ. Вокругъ этой кучи стояли люди съ выраженіемъ нетерпѣнія и ожиданія на лицахъ, люди всѣхъ возрастовъ и характеровъ, слившіеся, однако, на этотъ разъ въ общемъ чувствѣ злобнаго торжества. Наступалъ часъ мести за религію; здѣсь, на этомъ кострѣ, еретикъ долженъ искупить свое преступное отрицаніе догматовъ церкви, свое преступное ученіе о томъ, что земля движется и что существуетъ безконечное множество міровъ. Извергъ, негодяй, богохульникъ! Въ толпѣ можно было видѣть монаховъ всѣхъ орденовъ, но преимущественно доминиканцевъ, жаждавшихъ взглянуть на казнь отступника, оставившаго ихъ орденъ; богатые граждане сталкивались съ оборванными нищими; молодыя и красивыя женщины, нѣкоторыя съ дѣтьми на рукахъ, переговаривались съ своими мужьями и отцами; и тутъ же въ толпѣ, съ беззаботностью дѣтства, бѣгали мальчишки, расчищая себѣ путь и наскакивая то на блѣднолицыхъ, изнуренныхъ занятіями ученыхъ, то на бородатыхъ солдатъ въ блестящемъ вооруженіи.

Кого ожидаетъ эта толпа? Джіордано Бруно,—поэта, философа и еретика, виновника галилеевской ереси,—друга сэра Филиппа Сиднея и открытаго противника Аристотеля. Въ толпѣ идетъ быстрый обмѣнъ вопросами; ликованіе на всякомъ лицѣ, смѣшанное съ крайнимъ любопытствомъ. Серьезные моралисты разсуждаютъ о способности сатаны обращать ученость и талантъ во зло:

---

*) Цитата эта заимствована у Renouvier, Manuel de Philos. moderne, стр. 7.

**) Очеркъ этотъ есть мой-же собственный, но лишь измѣненный и сокращенный этюдъ, напечатанный въ *British Quarterly Riview*.

«О, друзья, надо остерегаться, надо остерегаться науки, остерегаться всего!» Слушатели многозначительно киваютъ головой. Но вотъ въ толпѣ водворяется тишина. Торжественно приближается процессія; солдаты съ рѣшительнымъ видомъ расчищаютъ для нея путь. «Смотрите, вотъ онъ, здѣсь, въ серединѣ! Какъ невозмутимъ онъ, какъ надмененъ и непреклоненъ»! («Какъ хорошъ!» шепчутъ женщины). Его большіе глаза обращаются къ намъ, ясные и спокойные. Лицо кроткое, но оно слишкомъ блѣдно. Ему подаютъ распятіе, но онъ отворачиваетъ голову, онъ отказывается поцѣловать его... «Еретикъ!» Ему показываютъ образъ Того, Кто умеръ на крестѣ за живую истину, онъ же отвергъ этотъ символъ! Крикъ негодованія вырвался изъ толпы. Его привязываютъ къ столбу. Онъ остается спокоенъ. Не попроситъ ли онъ помилованія? Не отречется ли онъ отъ своего ученія? Настаетъ послѣдняя минута—ужели онъ останется непреклоненъ и умретъ, когда немножко лицемѣрія—и онъ спасенъ отъ столькихъ мукъ? Но онъ все тотъ же: твердъ и неизмѣненъ. Костеръ зажигается; слышится трескъ вѣтвей; пламя поднимается кверху; жертва судорожно вздрагиваетъ—и ничего болѣе не видно. Клубы дыму охватили его; но ни одной мольбы, ни одной жалобы, ни малѣйшаго крика не вырвалось изъ груди его. Еще нѣсколько минутъ и вѣтеръ развѣетъ пепелъ Джіордано Бруно.

Мученичество Бруно спасло его имя отъ забвенія, которому преданы были его сочиненія. Большинству образованныхъ людей знакомо его имя, какъ человѣка, который, каковы-бы ни были его ошибки, палъ жертвой нетерпимости. Съ сочиненіями же его не имѣлъ возможности ознакомиться даже самый любознательный человѣкъ, вслѣдствіе ихъ рѣдкости и нѣкоторыхъ другихъ причинъ, о которыхъ нѣтъ нужды говорить здѣсь. Сочиненія Бруно считались библіографической роскошью; это были въ своемъ родѣ черные лебеди литературы. Въ Голландіи за *Spaccio* заплачено триста флориновъ, а въ Англіи—30 фунтовъ. Гаманнъ, мистическій другъ Якоби, тщетно розыскивалъ по всей Италіи его діалоги *De la Causa* и *De l'infinito*. Но въ 1830 году, нѣкто Вагнеръ, воспроизвелъ собранное имъ послѣ невѣроятныхъ усилій весьма цѣнное итальянское изданіе сочиненій Бруно, и съ тѣхъ поръ всѣ желающіе получили возможность составить себѣ понятіе о неаполитанскомъ мыслителѣ *).

Джіордано Бруно родился въ Нолѣ въ Terra di Lavoro, въ мѣстности, находящейся въ нѣсколькихъ миляхъ отъ Неаполя, между Везувіемъ и Средиземнымъ моремъ **). Онъ родился въ 1550 году, т. е. спустя десять лѣтъ послѣ смерти Коперника,—систему ко-

*) Opere di Giordano Bruno, Nolano, ora per Laprima volta raccolte e publicate da Adolfo Wagner. 2 т. Leipzig, 1850.

**) Біографическими подробностями я обязанъ главнымъ образомъ прекрасному сочиненію Христіана Бартольмесса *Giordano Bruno*, 2 т. Paris, 1848.

тораго онъ такъ ревностно защищалъ, и за десять лѣтъ до рожденія знаменитаго Бэкона. Тассо прекрасно говоритъ:

«La terra,
Simili a sè gli abitator' produce».

Бруно былъ вполнѣ дитя Неаполя, столь же горячій, какъ его вулканическая почва, какъ его жгучая атмосфера и темное густое вино (*mangia guerra*), столь же непостоянный, какъ его измѣнчивый климатъ. Присущая ему неутомимая энергія сдѣлала изъ него проповѣдника новаго крестоваго похода; она побуждала его бросать открытый вызовъ въ лицо всякому авторитету во всякой странѣ и въ концѣ концовъ, послѣ бурной, исполненной приключеній жизни, привела его къ костру, зажженному инквизиціей. Онъ одаренъ былъ богатой фантазіей и отличался живымъ характеромъ и рыцарской вѣжливостью, постоянно напоминавшими намъ, что этотъ атлетъ былъ итальянецъ, и притомъ итальянецъ XVI столѣтія. Несмотря на суровую борьбу, которую онъ велъ, стремительность его сильной натуры никогда не брала верхъ надъ ея изяществомъ: это былъ проповѣдникъ молодой, красивый, веселый и свѣтскій, проповѣдникъ-поэтъ, а не фанатикъ.

Первое извѣстное намъ событіе его жизни состояло въ томъ, что онъ облекся въ доминиканскую рясу Несмотря на свой пламенный темпераментъ, полный жизненной мощи, онъ заключаетъ себя въ монастырь, прельщенный, вѣроятно, самымъ контрастомъ такой жизни съ его энергическимъ характеромъ. Бруно въ монастырѣ имѣлъ предъ собою два выхода: или весь этотъ запасъ энергіи вылился бы въ суровый фанатизмъ и, какъ въ Лойолѣ, весь уходилъ бы на постоянную борьбу съ самимъ собой и подчиненіе воли другихъ своимъ цѣлямъ, или же свойственный ему духъ неутомимаго изслѣдованія вмѣстѣ съ жаждой славы заставлялъ бы его тревожить и раздражать стоявшія надъ нимъ власти. Направленіе его дѣятельности скоро опредѣлилось. Онъ началъ съ того, что подвергъ сомнѣнію загадочную тайну пресуществленія. Но онъ не остановился на этомъ; онъ не только сталъ относиться скептически къ догматамъ церкви, но имѣлъ смѣлость напасть на главный столпъ всякаго правовѣрія, на самого Аристотеля, бывшаго великимъ авторитетомъ того времени. Естественнымъ слѣдствіемъ этого было то, что его стали опасаться, а затѣмъ и преслѣдовать. Не будучи въ состояніи противостоять своимъ врагамъ, онъ принужденъ былъ бѣжать. Сбросивъ съ себя монашескую одежду, которая, какъ онъ говорилъ, придавала ему обликъ лживости, онъ бѣжалъ изъ Италіи въ тотъ моментъ, когда на ея почву вступалъ Монтэнь, только что окончившій первую часть своихъ безсмертныхъ Essays и собиравшійся навѣстить въ госпиталѣ несчастнаго, пораженнаго безуміемъ Тассо

Бруно сталъ теперь изгнанникомъ, но онъ былъ на свободѣ, и удовольствіе, доставленное ему этимъ освобожденіемъ, вылилось

во многихъ мѣстахъ его сочиненій, въ особенности, въ сонетѣ, предпосланномъ его *L'infinito*:

> Uscito di prigione angusta e nera,
> Ove tanti anni error stretto m'avvinse:
> Quà lascio la catena, che micinse,
> La man di mia nemica invida e fera» и т. д.

Ему было тридцать лѣтъ, когда начались его исполненныя приключеній странствованія по Европѣ и его одинокая борьба съ ложью, безуміемъ и испорченностью его эпохи. Подобно своему великому прототипу, Ксенофану, странствовавшему по Греціи въ качествѣ рапсода философіи и пытавшемуся пробудить въ людяхъ сознаніе истиннаго божества, которое они унижали своими догматами, подобно также своимъ несчастнымъ соперникамъ, Кампанеллѣ и Ванини, Бруно сталъ странствующимъ рыцаремъ истины, готовымъ сразиться со всякимъ за ея дѣло. Его жизнь была битвой безъ побѣды. Преслѣдуемый въ одной странѣ онъ удалялся въ другую, повсюду сѣя сѣмена возмущенія, повсюду потрясая власть господствующихъ идей. То было странное время,—для всякаго серьезнаго человѣка печальное, почти безнадежное время. Церковь была въ жалкомъ положеніи, разлагаясь внутри и подвергаясь нападеніямъ извнѣ. Низшее духовенство было деморализовано невѣжествомъ, лѣнью и чувственностью. Прелаты же, если только они могли похвалиться нѣкоторымъ образованіемъ, платили дань эпикуреизму или же были педантами, клявшимися богами Греціи и Рима и старательно подражавшими звучному рокоту цицероновскихъ періодовъ. Реформація заставила встрепенуться міръ, въ особенности міръ клерикальный. Инквизиція бодрствовала и неистовствовала; но и между ея членами были скептики. Скептицизмъ подъ покровомъ лицемѣрія былъ общимъ недугомъ, проникшимъ всюду, отъ монастыря до дворца кардинала. Скептицизмъ, однако, есть болѣзнь временная. Люди *не могутъ* быть безъ убѣжденій и мы видимъ, что во всѣ вѣка скептицизмъ является лишь стимуломъ къ новымъ реформамъ. Въ реформаторахъ не было недостатка и въ XVI столѣтіи. Мы не будемъ говорить здѣсь о Лютерѣ. XVI вѣкъ отмѣченъ въ исторіи, какъ вѣкъ революцій; онъ не только разбилъ цѣпи, приковывавшія Европу къ Риму, онъ разбилъ также и тѣ цѣпи, которыми философія была прикована къ схоластикѣ и Аристотелю. Онъ освободилъ человѣческій разумъ и провозгласилъ свободу мысли и дѣятельности. Въ авангардѣ его арміи мы видимъ Телезія, Кампанеллу и Бруно—людей, которые всегда должны вызывать къ себѣ наше уваженіе и нашу благодарность своимъ служеніемъ великому дѣлу, своимъ мужествомъ. Защищая свободу мысли и слова, они пали жертвами фанатизма, тѣмъ болѣе гнуснаго, что онъ не вытекалъ изъ твердой вѣры, но прикрывалъ собою лицемѣріе. Они дѣйствовали въ тѣ далекіе отъ насъ дни великой борьбы науки съ предразсудками, когда Галилей считался ерети-

комъ и когда догматики съ неумолимой жестокостью крестили въ крови каждую новую мысль, появлявшуюся на свѣтѣ.

Всѣ эти реформаторы, при всемъ различіи ихъ доктринъ, одушевлены были однимъ духомъ, — духомъ рѣшительной оппозиціи господствующему авторитету. Въ исторіи среднихъ вѣковъ совершался кризисъ, занималась заря новой эры. Въ XV столѣтіи умы людей поглощены были вновь вызванными изъ забытья сокровищами древней учености; это былъ вѣкъ эрудиціи, вѣкъ поклоненія прошедшему въ ущербъ настоящему. Въ искусствѣ, философіи и религіи всѣ стремились возсоздать блескъ античной старины. Брунелески, Микель Анджело, Рафаэль, пренебрегая образцами готическаго искусства, заботились о возрожденіи классическихъ идеаловъ, между тѣмъ какъ Марсиліо Фичино, Мирандола, Телезій и Бруно, отбросивъ въ сторону схоластику со всѣми ея тонкостями и съ ея диспутами, воспроизводили идеи Пиѳагора, Платона и Плотина. Въ религіи, Лютеръ и Кальвинъ, открыто возставъ противъ злоупотребленій папской власти, старались реформировать церковь въ духѣ ея первоначальной простоты. Такимъ образомъ новая эра носила, какъ казалось, ретроградный характеръ. Такъ часто бываетъ въ исторіи. Возвращеніе къ старинѣ есть подготовка къ будущему. Мы не можемъ сдѣлать большаго скачка съ того мѣста, гдѣ мы стоимъ; необходимо отойти на нѣсколько шаговъ назадъ, чтобы выиграть въ силѣ движенія.

Джіордано Бруно постоянно нападалъ на Аристотеля, сознавая при этомъ, что онъ имѣетъ дѣло съ голіаѳомъ церкви. Аристотель считался въ то время синонимомъ разума. Изъ его имени составлена была анаграмма: «Aristoteles — iste sol erat». Его логика и физика вмѣстѣ съ птоломеевой системой признавались неотъемлемыми элементами христіанской вѣры. Въ 1624 году—четверть вѣка послѣ мученической смерти Бруно—парижскій парламентъ издалъ декретъ, грозившій изгнаніемъ всѣмъ, кто публично выступитъ съ какимъ-нибудь тезисомъ противъ Аристотеля, а въ 1629 году тотъ же парламентъ, по настоянію Сорбонны, постановилъ считать противорѣчіе принципамъ Аристотеля равносильнымъ противорѣчію предписаніямъ церкви. Существуетъ гдѣ-то разсказанный анекдотъ объ одномъ студентѣ, который, замѣтивъ пятна на солнцѣ, сообщилъ о своемъ открытіи одному почтенному священнику. «Сынъ мой», сказалъ священникъ, «я много разъ читалъ Аристотеля, и увѣряю тебя, что онъ не упоминаетъ ни о чемъ подобномъ. Ступай съ миромъ, и вѣрь, что пятна, которыя ты видѣлъ, находятся въ твоихъ глазахъ, но не на солнцѣ». Когда Рамусъ просилъ у Бэды разрѣшенія читать лекціи въ Женевѣ, онъ сказалъ ему: «Женевцы постановили разъ навсегда, что ни въ логикѣ и ни въ какой иной отрасли знанія они не отступятъ отъ мнѣній Аристотеля — *netantillum quidem ab Aristotelis sententia deflectere*». Хорошо извѣстно, что Стагиритъ едва не причисленъ былъ къ лику святыхъ. «Вы за или противъ Аристотеля»?—таковъ

вопросъ, который прежде всего ставили философы того времени. Курьезная сторона этой *аристотелеоманіи* состояла въ томъ, что обѣ стороны часто не имѣли понятія о дѣйствительныхъ мнѣніяхъ Аристотеля, приписывая ему такія идеи, которыя, послѣ ближайшаго знакомства съ его сочиненіями, оказывались совершенно противоположными его взглядамъ.

Бруно, какъ мы замѣтили, всталъ въ оппозицію съ послѣдователями Аристотеля. Учителями своими онъ призналъ Пиѳагора, Платона и Плотина. Въ этомъ отчасти сказался и его темпераментъ, ибо Бруно несомнѣнно принадлежитъ къ тому разряду мыслителей, у которыхъ логика часто играетъ роль прислужницы воображенія и фантазіи. Ему былъ антипатиченъ Аристотель того времени. Послѣдователи Аристотеля учили, что міръ конеченъ и небеса нетлѣнны. Бруно же говорилъ, что міръ безконеченъ и подверженъ процессу вѣчнаго и всеобщаго измѣненія. Аристотельянцы утверждали, что земля неподвижна, Бруно же настаивалъ на томъ, что она вертится. Такое рѣшительное разногласіе могло, конечно, только ослаблять господствующую партію. Уже достаточно дерзко было распространять такія нелѣпыя идеи—*horrenda prorsus absurdissima*, — какъ вращеніе земли, но возставать противъ Аристотеля и осмѣивать его логику — это могъ только позволить себѣ или съумасшедшій, или нечестивецъ. Такимъ образомъ Бруно ничего не оставалось, какъ бѣжать.

Онъ направился прежде всего въ Женеву. Здѣсь, однако, была еще въ силѣ та власть, которая восторжествовала надъ сторонниками Серветія. Онъ удалился въ Тулузу, но тутъ возбудилъ между аристотельянцами такую бурю, что принужденъ былъ бѣжать въ Парижъ. И вотъ онъ здѣсь, въ Парижѣ, улицы котораго еще были обагрены кровью Варѳоломеевской ночи. Можно было бы ожидать, что здѣсь онъ будетъ зарѣзанъ безпощадно, но, по какой-то счастливой случайности, онъ попадаетъ въ милость къ Генриху III, который не только разрѣшаетъ ему читать лекціи въ Сорбоннѣ, но даже предлагаетъ ему занять кафедру за постоянное жалованье, если только онъ будетъ посѣщать мессу. Не странно ли, что въ то время, когда быть у обѣдни считалось такимъ важнымъ дѣломъ, когда зловѣщій крикъ *la messe ou la mort!* раздававшійся по узкимъ и грязнымъ улицамъ Парижа, еще у всѣхъ долженъ былъ звенѣть въ ушахъ, — что въ это время, Бруно, не смотря на то, что онъ отказался отъ предложенныхъ ему условій, не только продолжалъ читать лекціи, но даже пріобрѣлъ чрезвычайную популярность? Послѣ Абеляра, плѣнявшаго парижскихъ студентовъ своей легкой рѣчью и неожиданностью діалектическихъ изворотовъ, ни одного профессора не встрѣчали съ такимъ энтузіазмомъ, какъ Бруно. Молодой, красивый, краснорѣчивый и остроумный, онъ очаровывалъ столько же своею внѣшностью, сколько и своими внутренними качествами. Читая лекціи, онъ пользовался всѣми пріемами рѣчи, то витая въ воздушныхъ сферахъ вообра-

женія, то впадая въ цинизмъ и грубое шутовство. Его рѣчь, порою важная, пророческая, страстная, порою злобная и задорная, порою игривая и остроумная, никогда не носила бы печати обычной профессорской серьезности и скуки; онъ говорилъ съ своими слушателями, какъ человѣкъ. На этотъ разъ онъ не рѣшался еще открыто выступить противъ господствовавшихъ предразсудковъ и ученій; это случилось во время его втораго посѣщенія Парижа, послѣ того, какъ въ Англіи онъ научился говорить тономъ свободнаго и серьезнаго человѣка.

Послѣдуемъ за нимъ въ Англію. На туманныхъ берегахъ нашей благородной Темзы грубый опытъ далъ ему понятіе о скотскости англійскаго характера, но онъ былъ вполнѣ вознагражденъ за это пріемомъ при дворѣ Елисаветы, гдѣ всѣхъ иностранцевъ, особенно итальянцевъ, ожидалъ дружескій привѣтъ. Его южная натура не оставалась притомъ равнодушной къ изысканной красотѣ и несравненному изяществу нашихъ женщинъ. Англія стóила посѣщенія, и онъ имѣлъ основаніе разсказывать съ гордостью о «questo paese Britannico ac cui doviamo la fedeltà ed amore ospitale». Въ Англіи онъ напечаталъ большую часть своихъ итальянскихъ произведеній. Здѣсь, быть можетъ, протекли самые свѣтлые дни его жизни. Онъ находился подъ покровительствомъ королевы («l'unica Diana qual è tra voi, qual he tra gli astri il sole», какъ онъ называетъ ее) и удостоился славы и счастья назвать своимъ другомъ сэра Филиппа Сиднея.

Иной человѣкъ, на мѣстѣ Бруно, удовольствовавшись общеніемъ съ благородными умами, обмѣномъ великихъ идей и высокихъ помысловъ, оставилъ бы въ покоѣ міръ со всѣми его заблужденіями. Но въ немъ было, однако, нѣчто такое, что не давало ему спокойно сидѣть на мѣстѣ; онъ не могъ предоставить міръ его собственной судьбѣ и, стоя въ сторонѣ, лишь улыбаться, созерцая его заблужденія. У него была миссія,—миссія, не допускавшая никакихъ сдѣлокъ и уклоненій. Онъ былъ солдатъ, котораго призваніемъ была борьба. Въ сообществѣ сэра Филиппа Сиднея, Фелька Гревиля, Дайера, Гарвея и, по всей вѣроятности, Антоніо Пэрэ и Флоріо Шекспира, Бруно *могъ-бы* спокойно обсуждать всякаго рода философскіе вопросы—*могъ бы*, если-бы въ немъ было что-либо эпикурейское, если бы онъ не былъ Бруно Но онъ былъ вѣренъ своей натурѣ; увлекаемый страстью къ публичности, своимъ тщеславіемъ не менѣе, чѣмъ и своей любовью къ истинѣ, онъ выступилъ на арену «съ самоувѣренностью парящаго сокола». Если мы приписываемъ ему мотивы не совсѣмъ чистые, если въ его поведеніи мы видимъ столько же позированія, сколько и искренности, то не слѣдуетъ забывать, что въ этой жизни великія цѣли осуществляются лишь при помощи *человѣческихъ* средствъ, въ которыхъ низменное и эгоистическое являются такими же неизбѣжными элементами, какъ высокое и благородное. Въ сложномъ механизмѣ человѣческой природы найдется безчисленное множе-

ство заурядно-простыхъ частей и низменность часто оказывается побочнымъ факторомъ какого либо героическаго поступка. Но это, однако, не уступка школѣ Ларошфуко. Школа эта глубоко заблуждается, приписывая блескъ солнца его пятнамъ, производя величіе человѣческой природы изъ ея мелочности. Эгоистическій импульсъ часто примѣшивается къ безкорыстнымъ побужденіямъ, вызывающимъ какое-либо великое дѣяніе. Стоитъ только подумать о томъ, какъ часто эгоистическій импульсъ не сопровождается никакимъ героизмомъ, чтобы убѣдиться, что если корысть и безкорыстіе и встрѣчаются совмѣстно въ смѣшанной ткани человѣческой природы, то отъ этого фактъ безкорыстія нисколько не измѣняется и нисколько не умаляется значеніе героизма. Странно видѣть *только* тщеславіе въ мученичествѣ, *только* жажду похвалъ въ смѣломъ провозглашеніи истины. Золота нельзя найти въ землѣ въ безпримѣсномъ видѣ, но есть ли оно вслѣдствіе этого мѣдь?

Итакъ, послѣдуемъ за Бруно, отрѣшившись отъ тѣхъ чувствъ, которыя внушаетъ намъ эта близорукая философія. Спустя нѣсколько времени послѣ его прибытія въ Лондонъ, Лейчестеръ, въ то время канцлеръ оксфордскаго университета, устраивалъ въ честь пфальцграфа Альберта де Ляско блестящій праздникъ, о которомъ сохранились нѣкоторыя подробности въ лѣтописяхъ Оксфорда и въ сочиненіяхъ Бруно. Въ тѣ дни иностранцамъ оказывались болѣе грандіозныя почести, чѣмъ всякія попытки въ этомъ направленіи со стороны современныхъ амфитріоновъ. Тогда считалось недостаточнымъ угостить знаменитаго гостя «завтракомъ»; публичныхъ или клубныхъ обѣдовъ не существовало. Вѣкъ турнировъ уже прошелъ тогда, но оставались еще въ силѣ публичные диспуты, эти своего рода турниры между рыцарями интеллекта. Такой турниръ и устроенъ былъ Лейчестеромъ въ честь пфальцграфа. Оксфордскій университетъ предложилъ своимъ мужамъ почистить свое оружіе, говоря иначе, отряхнуть пыль съ твореній Аристотеля, и затѣмъ всѣ желающіе вызывались на бой. Бруно принялъ вызовъ, а университетъ выбралъ своихъ лучшихъ представителей сразиться за Аристотеля и Птоломея. Казалось, что отъ исхода этой борьбы зависитъ самое существованіе его. Согласно его статутамъ, баккалавры и магистры искуствъ, оказывавшіеся несовсѣмъ вѣрными послѣдователями Аристотеля, подвергались штрафу въ 5 шиллинговъ за каждый пунктъ разногласія или за каждую ошибку противъ *Органона*. Бруно остроумно назвалъ этотъ университетъ *«вдовицей* трезваго знанія» — «la vedova di buone lettere».

Подробности этого «состязанія умовъ» остались неизвѣстны. Бруно утверждаетъ, что онъ 15 разъ зажималъ ротъ своему жалкому противнику, который не могъ отвѣтить иначе какъ прибѣгнувъ къ злоупотребленію *). Хвастовство составляетъ, однако,

*) Andate in Oxonia e fatevi raccontar le cose intravenute al Nolano biando

замѣтную черту въ характерѣ неаполитанскаго философа, и подобнаго рода утвержденія его слѣдуетъ принимать съ осторожностью. Что онъ возбудилъ «сенсацію» — въ этомъ мы не сомнѣваемся, но это можетъ быть объяснено странностью его доктринъ. Затѣмъ Бруно, признавъ свой успѣхъ, обращается къ оксфордскому сенату съ просьбой разрѣшить ему публично излагать свои мнѣнія. Съ свойственнымъ ему высокомѣріемъ, онъ называетъ себя въ этомъ прошеніи «докторомъ болѣе совершенной теологіи и профессоромъ болѣе чистой мудрости», чѣмъ какія преподаются въ университетѣ. Какъ это ни странно, но просьба его была удовлетворена; по всей вѣроятности, ему помогло, въ этомъ случаѣ, покровительство Елисаветы. Онъ читалъ лекціи о космологіи и о безсмертіи души, развивая свою систему не изъ принциповъ Аристотеля, но изъ ученія нео-платониковъ, видѣвшихъ въ этой жизни кратковременную борьбу, предсмертную агонію, которую должна испытать душа, прежде чѣмъ достигнетъ свѣтлаго бытія въ иной— вѣчной, всемірной жизни. Неоплатоники учили также, что насъ заставляетъ вѣрить въ существованіе будущей жизни присущее намъ страстное желаніе соединиться съ Богомъ и покинуть эту жалкую землю для славной обители вѣчности. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что онъ развивалъ эти идеи съ увлекательнымъ краснорѣчіемъ, но онѣ, конечно, должны были казаться слишкомъ еретическими мудрому ареопагу оксфордскихъ ученыхъ, называемыхъ Бруно «созвѣздіемъ педантовъ, которыхъ невѣжество, самомнѣніе и мужицкая грубость истощили бы терпѣніе самого Іова». Какъ и слѣдовало ожидать, ареопагъ этотъ прекратилъ лекціи Бруно.

Мы уже упоминали о томъ покровительствѣ, которое ему оказывала Елисавета и за которое онъ платилъ ей лестью, неумѣренной, правда, но соотвѣтствовавшей обычной въ то время манерѣ выражаться о царственныхъ особахъ. Между прочимъ, эти похвалы протестантской королевѣ были въ глазахъ его обвинителей не послѣднимъ его преступленіемъ. Однако, даже Елисавета не могла защитить еретика. Бруно, своимъ смѣлымъ краснорѣчіемъ, возбудилъ противъ себя такую оппозицію, что принужденъ былъ оставить Англію. Онъ возвратился въ Парижъ, надѣясь снова снискать расположеніе *латинскаго квартала*. Ему дано было разрѣшеніе открыть публичный диспутъ о физикѣ Аристотеля. Три дня сряду продолжался этотъ диспутъ о вели-

---

pubblicamente disputò con que' dottori in teologia in presenza del Principe Alasco Polacco, et altri de la nobilità inglese! Fatevi dire come si sapea rispondere a gli argomenti, come restò per quindici sillogismi quindici volte qual pulcino entro la stoppa quel povero dottor, che come il corifeo de l'accademia ne puosero avanti in questa grave occasione! Fatevi dire con quanta incivilità e discortesia procedea quel porco, e con quanta pazienza et umanità quell'altro, che in fatto mostrava essere Napoletano nato et allevato sotto più benigno cielo!» — *La Cena de le Ceneri: Opp. Ital.* II, 179.

кихъ вопросахъ природы и вселенной, также и о вращеніи земли. Бруно рѣшительно сорвалъ съ своихъ мнѣній прикрывавшій ихъ до тѣхъ поръ покровъ, и показалъ ихъ во всей наготѣ. Его неудержимыя нападки на установившіяся мнѣнія привели къ естественному результату: онъ снова принужденъ былъ бѣжать.

Вслѣдъ за этимъ мы находимъ его въ Германіи вносящимъ свой духъ новаторства въ ея университеты. Въ іюнѣ 1586 года онъ причисленъ былъ въ качествѣ *theologiae doctor Romanensis* къ марбургскому университету въ Гессенѣ, но позволенія читать лекціи по философіи ему не было дано *ob arduas causas*. Вслѣдствіе этого, онъ нанесъ оскорбленіе ректору въ его собственномъ домѣ, произвелъ безпорядокъ и требовалъ, чтобы имя его было вычеркнуто изъ списка членовъ университета. Затѣмъ онъ отправился въ Вюртембергъ и въ этомъ центрѣ лютеранства встрѣтилъ столь дружескій пріемъ, что назвалъ Вюртембергъ Аѳинами Германіи. «Вы были на столько справедливы, пишетъ онъ университетскому сенату, что отказались слушать инсинуаціи противъ моего характера и моихъ мнѣній. Съ замѣчательнымъ безпристрастіемъ вы разрѣшали мнѣ нападать съ тою силой, какую я только въ состояніи буду выказать, на философію Аристотеля, которую вы сами такъ высоко цѣните». Въ теченіи двухъ лѣтъ онъ читалъ здѣсь свои лекціи, пользуясь широкой популярностью и вообще выказавъ достаточно благоразумія въ томъ отношеніи, по крайней мѣрѣ, что онъ не высказывался противъ частныхъ доктринъ лютеранства. Онъ даже вздумалъ защищать сатану, но мы не можемъ сказать съ положительностью, была ли это защита въ духѣ сожалѣнія, какъ у Бернса, или же это было просто шутовство, желаніе доставить себѣ удовольствіе поиграть страшнымъ и таинственнымъ для того времени предметомъ. Извѣстно лишь, что, трактуя объ этомъ предметѣ, онъ не оскорблялъ вѣрованій своей аудиторіи.

Казалось-бы, что здѣсь, въ Вюртембергѣ, онъ могъ-бы, наконецъ, успокоиться, найдя восторженныхъ слушателей и имѣя полную возможность вести диспуты. Почему-же онъ не удержалъ за собой это столь завидное положеніе? Просто потому, что онъ не созданъ былъ для жизни въ тишинѣ и спокойствіи. Въ немъ жилъ духъ реформатора, побуждавшій его повсюду распространять свои идеи. Характеристично для его отваги, что изъ Вюртемберга онъ вздумалъ отправиться въ Прагу, изъ центра лютеранства въ центръ католицизма! Дѣлая такой шагъ, онъ, конечно, слишкомъ полагался на свое вліяніе. Въ Прагѣ онъ не встрѣтилъ ни сочувствія, ни поддержки. Затѣмъ онъ отправился въ Гельмштадтъ, куда уже успѣла проникнуть слава о немъ, и здѣсь герцогъ Брауншвейгскій предложилъ ему принять на себя почетную обязанность воспитанія наслѣднаго герцога. Такимъ образомъ Бруно опять предстояла возможность составить себѣ «карьеру», если-бы только онъ согласился жить мирно. Но его

смущали убѣжденія—эта весьма существенная помѣха для какой-бы то ни было карьеры,—и они-то привели къ тому, что онъ приговоренъ былъ къ отлученію отъ церкви. Онъ, впрочемъ, оправдался, и приговоръ этотъ былъ отмѣненъ, но ему всетаки не дозволили остаться въ Гельмштадтѣ, и онъ переѣхалъ во Франкфуртъ, гдѣ прожилъ въ спокойномъ, но не долго продолжавшемся уединеніи, напечатавъ три своихъ латинскихъ сочиненія. Здѣсь наступаетъ пробѣлъ въ лѣтописяхъ его жизни, а затѣмъ мы уже находимъ его въ Падуѣ.

Итакъ, послѣ десятилѣтняго отсутствія, Бруно возвращается въ Италію. Онъ посѣтилъ во время своихъ неутомимыхъ странствованій Швейцарію, Францію, Англію и Германію; противъ всѣхъ онъ возставалъ и всѣхъ возстановилъ противъ себя. Еретикъ и новаторъ, онъ возбудилъ противъ себя духовенство, не обезпечивъ за собой покровительства философовъ. Но онъ не искалъ ничьей помощи, кромѣ помощи истины. Чрезвычайно странно, однако, что теперь онъ рѣшается выбрать своимъ мѣстопребываніемъ Падую предпочтительно предъ другими городами,—Падую, гдѣ главенствовалъ Аристотель, Падую, находившуюся подъ охраною Венеціи и инквизиціи. При видѣ того, какъ онъ самъ является въ лагерь своихъ враговъ, можно было-бы подумать, что ему надоѣла жизнь. Или онъ разсчитывалъ на тріумфъ даже въ Падуѣ, надѣясь на силу своихъ убѣжденій и своего красноречія? Впрочемъ, ничего нельзя сказать опредѣленнаго на этотъ счетъ. Извѣстно только, что въ Падую онъ прибылъ, училъ здѣсь и бѣжалъ отсюда. Венеція приняла его,—приняла въ свою ужасную тюрьму. Любители сопоставленій найдутъ интереснымъ тотъ фактъ, что въ тотъ моментъ, когда Бруно заключенъ былъ въ тюрьму, Галилей началъ читать свой курсъ математики въ Падуѣ, и что шесть лѣтъ, въ теченіи которыхъ Галилей занималъ математическую кафедру, были тѣми шестью годами, которые провелъ Бруно въ заточеніи.

Лишь только Бруно былъ арестованъ, какъ объ этомъ дано было знать въ Римъ великому инквизитору Санъ-Северино, который приказалъ при первомъ удобномъ случаѣ доставить ему узника подъ конвоемъ. Томасъ Морозини самъ явился въ венеціанскій совѣтъ и отъ имени его эминенціи требовалъ, чтобы ему выданъ былъ Бруно. «Человѣкъ этотъ, говорилъ онъ, не только еретикъ, но онъ іересіархъ. Онъ писалъ сочиненія, въ которыхъ восхвалялъ англійскую королеву и разныхъ еретическихъ принцевъ. Онъ писалъ также о разныхъ предметахъ, касаясь религіи въ духѣ несогласномъ съ вѣрою». Совѣтъ уклонился отъ выдачи узника, говоря, что это дѣло слишкомъ важно, чтобы можно было рѣшить его тотчасъ же. Милость-ли это или жестокость? Въ дѣйствительности это оказалось жестокостью, такъ какъ Бруно шесть лѣтъ томился въ тюрьмѣ и вышелъ изъ нея затѣмъ, чтобы погибнуть на кострѣ. Шесть лѣтъ заточенія—хуже всякой

смерти. Для человѣка такого живаго темперамента уединеніе не могло не быть наказаніемъ. Для него было потребностью находиться среди людей, бороться, защищать свои идеи, а между тѣмъ его осудили на ужасное одиночество лишивъ его книгъ, бумаги, друзей. Таковъ былъ отдыхъ, который нашелъ этотъ усталый путникъ въ родной землѣ.

Наконецъ, двери его тюрьмы раскрылись, и онъ отправленъ былъ въ Римъ, чтобы подвергнуться здѣсь утомительному и безплодному допросу. Попытка заставить его отречься отъ своихъ мнѣній ни къ чему не привела. Болѣе смысла имѣли усилія дѣйствовать на него путемъ убѣжденія, но и они не имѣли успѣха. Скучныя пренія длились безъ всякаго результата. Инквизиторы, найдя его нечувствительнымъ ни къ ихъ угрозамъ, ни къ ихъ логикѣ, отправили его 9-го февраля во дворецъ Санъ-Северино, и здѣсь, въ присутствіи кардиналовъ и знаменитѣйшихъ теологовъ, его принудили преклонить колѣна и принять приговоръ объ отлученіи его отъ церкви. Затѣмъ онъ переданъ былъ въ руки свѣтской власти, которой поручалось «подвергнуть его возможно мягкому наказанію и безъ пролитія крови» — *ut quam clementissime et citra sanguinis effusionem puniretur*; такова была ужасная формула, въ которую облекались приговоры, обрекавшіе на сожженіе живьемъ.

Спокойно и съ достоинствомъ держалъ себя Бруно во все это время, что оказало дѣйствіе даже на его преслѣдователей. Выслушавъ свой приговоръ, онъ позволилъ себѣ сказать лишь одну фразу, нарушившую нѣсколько неизмѣнное спокойствіе, съ которымъ онъ относился къ своимъ судьямъ. Поднявъ голову съ гордымъ сознаніемъ своего превосходства, онъ сказалъ: «Я подозрѣваю, что вы произносите этотъ приговоръ съ бòльшимъ страхомъ, чѣмъ я принимаю его». Исполненіе приговора отложено было на недѣлю, въ ожиданіи, что страхъ принудитъ его къ отреченію; но недѣля прошла, и Бруно остался непоколебимъ. Онъ погибъ на кострѣ какъ мученикъ, нашедшій въ самомъ себѣ достаточно твердости, погибъ безмолвно, привѣтствуя смерть, какъ неизбѣжный переходъ къ высшей жизни. «Fendo i cieli e a l'infinito m'ergo».

Бруно принесенъ былъ въ жертву нетерпимости. Невозможно читать о постигшей его карѣ безъ глубокаго негодованія и отвращенія. Въ лѣтописяхъ человѣчества нѣтъ страницъ, которыя бы мы вычеркнули съ такой охотой, какъ страницы, на которыхъ фанатизмъ начерталъ свою кровавую исторію. Подъ какими бы легкомысленными предлогами ни проливалась нерѣдко кровь, но ничего не можетъ быть для насъ гнуснѣе пролитія крови изъ-за религіозныхъ несогласій. Конечно, вопросъ религіозный самъ по себѣ уже внушаетъ достаточно благоговѣйнаго страха. Люди сами заинтересованы такъ глубоко, какъ это только возможно, въ томъ, чтобы держаться въ этомъ отношеніи истины, и если они не могутъ какъ слѣдуетъ разглядѣть ее при свѣтѣ своихъ собствен-

ныхъ убѣжденій, то будетъ ли она виднѣе имъ при свѣтѣ костра? Терпимость еще далеко не всеобщая добродѣтель, но какую борьбу, какія насилія и преслѣдованія долженъ былъ пережить міръ прежде, чѣмъ могла быть добыта даже нынѣшняя умѣренная доля этой терпимости! Въ шестнадцатомъ вѣкѣ свободная мысль была преступленіемъ. Самые умные люди не чужды были строгой нетерпимости, самые кроткіе — жестокости. Кампанелла разсказываетъ, что его 50 разъ заключали въ тюрьму и семь разъ подвергали пыткѣ за то, что онъ осмѣливался думать не такъ, какъ люди, имѣвшіе власть. Это былъ, по истинѣ, вѣкъ преслѣдованій. Но что ему придавало особенную, кровавую окраску, это та страстная борьба, которая велась между старымъ и новымъ міромъ, между мыслью и установившейся догмой, между наукою и преданіемъ. Повсюду въ Европѣ, даже въ самомъ Римѣ, появлялись люди, распространявшіе новыя идеи и старавшіеся порвать цѣпи, оковывавшія человѣческій умъ. Это былъ первый великій кризисъ въ новой исторіи, и о его успѣхахъ мы читаемъ при свѣтѣ костровъ, которые зажигались во всякомъ городѣ. Отъ пламени костровъ багровѣли небеса, освѣщенныя въ то же время прекраснымъ свѣтомъ занимавшейся зари знанія.

Заслуживалъ ли Бруно смерти? Съ точки зрѣнія господствовавшихъ понятій того времени, конечно, заслуживалъ. Странно, что историки затруднялись найти надлежащій мотивъ суровой кары, постигшей Бруно. Онъ восхвалялъ еретическихъ принцевъ; онъ разбиралъ съ философской стороны вопросы вѣры, подлежавшіе разсмотрѣнію теологіи; онъ оспаривалъ непогрѣшимость церкви въ сферѣ науки; онъ распространялъ такія еретическія мысли, какъ мысль о вращеніи земли и о безконечности міровъ; онъ отказывался ходить къ обѣднѣ; онъ повторялъ обращавшіяся въ то время насмѣшки надъ разными священными предметами: наконецъ, онъ проповѣдовалъ пантеизмъ—ученіе, совершенно противуположное христіанству. Во всемъ этомъ повиненъ Бруно, и кто знаетъ, что такое былъ шестнадцатый вѣкъ, тотъ пойметъ, что такой новаторъ не могъ избѣгнуть кары Совершенно понятно, что пламя (какъ саркастически выражается Сціоппій, описывая въ письмѣ къ своему другу казнь Бруно) «унесло его въ тѣ міры, которые онъ создалъ въ своемъ воображеніи».

«Какова смерть людей, такова и память о нихъ въ потомствѣ», удачно замѣтилъ Монктонъ Мильнсъ. Память о Бруно, какъ и о многихъ другихъ людяхъ, сохранилась не столько благодаря его дѣламъ, сколько благодаря его смерти. Пламя, пожравшее его тѣло, обезсмертило его имя, и онъ зналъ, что это будетъ такъ: «la morte d'un secolo fa vivo in tutti gli altri».

Что касается философской системы Бруно, то мы, не колеблясь, должны сказать, что она имѣетъ лишь историческое значеніе, но сама по себѣ не представляетъ интереса. Уже то обстоятельство, что она предана забвенію, можетъ служить къ ся осуж-

денію. Но въ историческомъ отношеніи сочиненія его крайне любопытны, въ особенности если искать въ нихъ біографическихъ данныхъ; они не только освѣщаютъ предъ нами эпоху, но и характеризуютъ человѣка,—его стремительность, безпечность, тщеславіе, наклонность предаваться фантазіямъ и впадать въ шутовство, его истинно неаполитанскую натуру и его искреннюю любовь къ истинѣ. Всѣ желающіе, чтобы предметы серьезные трактовались достойнымъ ихъ образомъ, конечно, упрекнутъ его въ тѣхъ вольностяхъ, которыя онъ позволяетъ себѣ, и едва ли будутъ снисходительны къ столь часто обнаруживающемуся у него дурному вкусу. Но мы должны, однако, смотрѣть на эти сочиненія скорѣе какъ на скороспѣлую работу неутомимаго атлета, какъ на импровизаціи сильнаго, кипучаго, но неправильнаго ума, предназначавшіяся для читателей того времени, когда вкусы были менѣе разборчивы, чѣмъ теперь. Если Бруно впадалъ въ шутовскій и низменный тонъ, разсуждая о предметахъ серьезныхъ и важныхъ, то въ этомъ отношеніи онъ слѣдовалъ лишь обычнымъ литературнымъ пріемамъ той эпохи, и мы должны быть къ нему столь же снисходительны, какъ и къ Бэмбо, Аріосто, Танзилло и другимъ. Самъ Платонъ не вполнѣ чуждъ этого недостатка.

Облекая свои сочиненія въ форму діалоговъ, Бруно также слѣдовалъ вкусамъ своего времени. Эта форма по преимуществу пригодна для сюжетовъ полемическаго характера; сочиненія же его всѣ носили этотъ характеръ. Онъ пользовался ею, чтобы осмѣивать педантовъ, философовъ, теологовъ, а равно и развивать извѣстныя идеи, которыя и онъ, при всей своей смѣлости, не рѣшился бы высказать, если бы не имѣлъ возможности развивать ихъ отъ лица другаго. Діалоги его гораздо занимательнѣе обыкновенныхъ сочиненій по метафизикѣ, благодаря отступленіямъ, шуткамъ, краснорѣчію и обилію сонетовъ. Иногда самая живость его изложенія дѣйствуетъ утомляющимъ образомъ. Читателя ошеломляетъ безпощадный потокъ существительныхъ и прилагательныхъ, слетающихъ съ его черезчуръ плодовитаго пера. За исключеніемъ Рабле, съ нимъ никто не сравнится въ отношеніи обилія эпитетовъ *). Главной мишенью служили для него духовенство и философы. Первыхъ онъ упрекаетъ въ невѣжествѣ, жадности, лицемѣріи и стремленіи подавить изслѣдованіе и продлить царство тьмы. Философовъ же онъ обвиняетъ въ слѣпой преданности авто-

*) Чтобы дать читателю понятіе объ этомъ свойствѣ Бруно, приведемъ отрывокъ изъ его предисловія къ *Gli Eroici Furori*: «Che spettacolo, o Dio buono! più vile e ignobile puó presentarsi ad un occhio di terso sentimento, che un uomo cogitabundo, afflitto, tormentato, triste, maninconioso, per divenir or freddo, or caldo, or fervente, or tremante, or pallido, or rosso, or in minadi perplesso, or in atto di risoluto, un che spende il miglior intervallo di tempo destillando l'elixir del cervello con mettere scritto e sigillar in publici monumenti, quelle cont nue torture, que gravi tormenti, que'razionali discorsi, que fatuosi pensieri, e quelli amarissimi studi, destinati sotto la tirannide d'una indegna imbecille stolta e sozza sporcaria?»

ритету, въ тупоумномъ преклоненіи предъ Аристотелемъ и Птоломеемъ и рабскомъ подражаніи древнимъ. Слѣдуетъ, впрочемъ, замѣтить, что онъ нападаетъ не столько на Аристотеля, сколько на идолопоклонство предъ Аристотелемъ *). Противъ педантизма этого педантическаго вѣка онъ постоянно мечетъ свои громы. Характеризуя въ одномъ мѣстѣ педанта, онъ говоритъ о немъ: «если онъ смѣется, онъ называетъ себя Демокритомъ; если онъ плачетъ—онъ Гераклитъ; доказывая что либо, онъ воображаетъ, что онъ Аристотель; когда онъ пускается въ химеры, онъ Платонъ, а когда заикается — Демосѳенъ». Что такое презрительное отношеніе Бруно къ философамъ не можетъ быть объяснено его нерасположеніемъ къ учености, доказательствомъ тому можетъ служить его собственная разнообразная эрудиція. Но дѣло въ томъ, что между тѣмъ какъ *онъ*, изучая древнихъ мыслителей, искалъ въ ихъ твореніяхъ вѣчныхъ истинъ, сокрытыхъ въ массѣ заблужденій, *они*, педанты, изучали этихъ мыслителей лишь затѣмъ, чтобы украсить себя чужими перьями.

Переходя отъ формы къ содержанію сочиненій Бруно, мы и ему должны отвести въ исторіи философіи свое мѣсто, какъ послѣдователю неоплатониковъ и предшественнику Спинозы, Декарта, Лейбница и Шеллинга. Трудно сказать съ точностью, извѣстны-ли были Спинозѣ и Декарту сочиненія Джіордано Бруно. Но неоспоримо, что Бруно предупредилъ Спинозу въ отношеніи того, что касается его ученія объ *имманентности* божества, его знаменитой *natura naturans* и *natura naturata*, а также его пантеистической теоріи развитія. Равнымъ образомъ, онъ предвосхитилъ извѣстный декартовскій критерій истины, критерій, въ силу котораго все, что ясно и очевидно для ума и не допускаетъ противорѣчія, должно быть истинно. Противопоставляя сомнѣніе авторитету, онъ настаиваетъ на томъ, чтобы оно принималось за исходную точку при всякихъ изслѣдованіяхъ; по этому поводу онъ говоритъ: «Chi vuol perfettamente giudicare deve saper spogliarsi de la consuetudine di credere, deve l'una el'altre contraditoria esistimare egualmente possibile, e dismettere a fatto quell' affezione di cui è imbibeto da natività» **). Лейбницъ, какъ положительно извѣстно, знакомъ былъ съ сочиненіями Бруно и заимствовалъ у него свою теорію монадъ. Наконецъ и Шеллингъ, не скрываетъ, чѣмъ онъ обязанъ былъ Бруно.

Другая заслуга Брюно, которую не слѣдуетъ упускать изъ вида, состоитъ въ томъ, что онъ далъ сильный толчокъ къ изученію природы. Средневѣковая философія, занятая своими силлогизмами относительно разнаго рода сущностей, забыла ту великую истину, что «человѣкъ есть властелинъ и истолкователь природы». Философія учила, что единственный путь для этого

---

*) См. Opp. Ital., гдѣ на это ясно указывается.

**) De l'Infinito Universo e Mondi: Opp. Ital. II, стр. 84.

истолкованія—самосозерцаніе; человѣкъ долженъ заглянуть въ самого себя и подвергнуть анализу, распредѣлить и классифицировать свои идеи, вмѣсто того, чтобы созерцать природу и спокойно наблюдать ея явленія *). Бруно былъ однимъ изъ первыхъ, звавшихъ людей на свѣжій воздухъ. Одаренный поэтическимъ чувствомъ, онъ, естественно, смотрѣлъ на природу, какъ на великую книгу, которую долженъ читать человѣкъ. Онъ обоготворялъ природу и считалъ вселенную одеждой Божества, воплощеніемъ Его сущности.

Но не будемъ, однако, заблуждаться на счетъ Бруно. Если онъ отстаивалъ систему Коперника и отвергалъ господствовавшія въ его время физическія воззрѣнія, то изъ этого еще вовсе не слѣдуетъ, чтобы онъ руководился въ этомъ случаѣ научнымъ методомъ. Онъ имѣлъ правильные взляды на шарообразность и вращеніе земли, но этимъ онъ обязанъ былъ своимъ метафизическимъ теоріямъ, а не строго-индуктивному методу изслѣдованія.

Бруно вѣрилъ въ пантеизмъ. Богъ, по его ученію, есть безконечный разумъ, причина причинъ, источникъ жизни и духа, великая сила, проявленіе которой мы называемъ вселенной. Но Богъ не создалъ вселенную; онъ одарилъ ее жизнью, бытіемъ. Онъ самъ вселенная, но лишь въ томъ смыслѣ, въ какомъ причина есть дѣйствіе; Онъ заключаетъ въ себѣ вселенную, порождаетъ ее, но не входитъ въ ея границы. Онъ самосущъ, и дѣятельность настолько свойственна ему, что онъ непрерывно проявляетъ себя, какъ причину всего совершающагося. Высшее существо отличается отъ подчиненныхъ ему низшихъ существъ тѣмъ, что оно абсолютно единообразно и не имѣетъ частей. Оно есть единое цѣлое, тождественное въ самомъ себѣ и вездѣсущее, между тѣмъ какъ другія существа суть лишь индивидуальныя части, отличныя отъ великаго цѣлаго. Надъ видимой вселенной и кромѣ ея существуетъ безконечное невидимое,—неподвижное, неизмѣнное Тождество, управляющее всѣмъ разнообразіемъ. Это существо существъ, единство единствъ, есть Богъ: «Deus est monadum monas, nempe entium entitas».

Бруно утверждаетъ, что хотя природу нельзя представить себѣ отдѣльно отъ Бога, но Бога можно постигнуть отдѣльно отъ природы. Безконечное Существо есть средоточіе и субстанція вселенной; оно возвышается надъ сущностью и субстанціей всего существующаго, оно —*superessentialis*, *supersubstantialis*. Такъ, нельзя представить себѣ мысль независимо отъ ума, но можно составить себѣ понятіе объ умѣ независимо отъ мысли. Вселенная есть мысль Божественнаго ума, и болѣе того—безконечная дѣятельность этого ума. Воображать, что міръ конеченъ, значитъ ограничивать могу-

*) Телезій энергически выражается на этотъ счетъ: «Sed veluti cum Deo de sapientia contendentes decertantesque, mundi ipsius principia et causas ratione inquirere ausi, et quae non invenerant, inventa ea sibi esse existimantes, volentesque, veluti suo arbitratu, mundum affuxere“. De Rrerum Natura in Procem.

щество Божества. «На какомъ основаніи мы можемъ думать, что божественная дѣятельность *(la divina efficacia)* прекращается? Можно ли утверждать, что Божественной благости, способной проявляться и изливаться безконечно, угодно ограничивать самое себя? Вслѣдствіе чего безконечная способность Божества окажется недѣйствительной и будетъ лишена возможности создавать безконечные міры? Наконецъ, что можетъ побуждать насъ искажать совершенный образъ Божества, образъ, который полнѣе отражается въ безконечномъ зеркалѣ, будучи по своей природѣ безконечнымъ и необъятнымъ?» *).

Бруно допускаетъ существованіе только единаго разума, и этотъ разумъ, по его ученію, есть Богъ, *Est Deus in nobis*. Разумъ достигаетъ своего совершенства въ Божествѣ; менѣе разумны низшіе духи, еще менѣе—человѣкъ, а затѣмъ разумъ становится все менѣе и менѣе совершеннымъ, по мѣрѣ того, какъ понижается мѣсто, занимаемое существомъ въ послѣдовательной градаціи другихъ созданныхъ существъ. Однако, разница здѣсь только въ степени, а не въ существѣ. Низшія существа не сознаютъ самихъ себя; но у нихъ есть своего рода языкъ. Въ существахъ высшаго порядка разумъ доходитъ до самосознанія; они сознаютъ самихъ себя и сознательно относятся къ существамъ, ниже ихъ стоящимъ. Человѣкъ, занимающій среднее мѣсто въ іерархіи творенія, можетъ видѣть всѣ фазы жизни. Онъ видитъ Бога надъ собой, видитъ вокругъ себя слѣды его божественной дѣятельности. Эти слѣды, обнаруживающіе господство въ природѣ неизмѣннаго порядка, составляютъ душу міра. Собирать ихъ и приводить въ связь съ Существомъ, отъ котораго они исходятъ, есть благороднѣйшая задача человѣческаго ума. Бруно далѣе развиваетъ ту мысль, что по мѣрѣ того, какъ человѣкъ работаетъ въ этомъ направленіи, онъ все болѣе и болѣе убѣждается въ томъ, что эти слѣды, разсѣянные въ природѣ, не отличаются отъ его собственныхъ *идей* *). Отсюда Бруно выводить, что между душою міра и душою человѣка существуетъ тождество и что та и другая суть отраженія божественнаго разума. Такимъ путемъ Бруно приходитъ къ признанію тождества между субъектомъ и объектомъ, между мыслью и бытіемъ.

Таковъ слабый очеркъ ученія, пропаганда котораго сопряжена была для Бруно съ бездомной скитальческой жизнью и мученичествомъ. «Con questà filosophia l'anima mi s'agrandisce, *e mi si magnifica l'intelletto*», съ гордостью заключаетъ Бруно. Если это уче-

*) De l'infinito: Opp. Ital. II, 24.

**) Elp: Въ чемъ состоитъ назначеніе чувствъ?—Fil. Единственно въ томъ, чтобы возбуждать къ дѣятельности разумъ; указывать истину, но не обсуждать ее. Истина заключена въ ощущаемомъ объектѣ, какъ въ зеркалѣ; для разсудка она есть лишь предметъ разсужденій, для разума — принципъ и заключеніе, и только духу она представляется въ своей истинной и настоящей формѣ.

ніе и не оригинально, то оно во всякомъ случаѣ не лишено поэтической возвышенности. Въ немъ все-таки, несмотря на несовершенное изложеніе, можно найти глубокія идеи. Воображеніе играетъ, однако, въ этомъ ученіи большую роль, чѣмъ логика, но для многихъ умовъ оно именно поэтому будетъ имѣть большую цѣну. Кольриджъ говорилъ, и совершенно справедливо, что воображеніе есть главная опора философовъ, а по словамъ Бруно, «philosophi sunt quodammodo pictores atque poetae... Non est philosophus nisi fingit et pingit». Какъ ни мало сознають это тяжелоумные люди науки, но великая способность воображенія необходима даже для ихъ науки; это огромный телескопъ, посредствомъ котораго мы созерцаемъ безконечность. Но еще болѣе значительную роль играетъ воображеніе въ метафизикѣ; здѣсь—настоящее царство его.

Произведенія Бруно написаны большей частью на итальянскомъ языкѣ, латинскій же, къ счастью, встрѣчается лишь въ его трактатахъ логическаго характера. Въ собраніи его сочиненій, изданіемъ которыхъ мы обязаны Адольфу Вагнеру, его похвальному трудолюбію и его любви къ философіи, на первомъ мѣстѣ помѣщена комедія *Il Candelajo*, передѣланная для французской сцены подъ заглавіемъ *Boniface le Pédant*, откуда Сирано де Бэржэракъ заимствовалъ своего *Pédant Joué*,—пьеса, которою въ свою очередь воспользовался Мольеръ, какъ онъ самъ сознается въ этомъ съ очаровательнымъ остроуміемъ и откровенностью: «Ces deux scènes (у Сирано) étaient bonnes; elles m'appartenaient de plein droit; *on reprend son bien partout où on le trouve*» *)

По словамъ Шарля Нодье, Мольеръ обязанъ былъ Бруно многими сценами; трудно рѣшить, насколько имѣлъ здѣсь мѣсто плагіатъ. Комедія Бруно длинна, переполнена нелѣпыми эпизодами и выходками истинно неаполитанскаго шутовства; она могла служить обильнымъ матеріаломъ для такого изобрѣтательнаго ума, какъ умъ Мольера. Бруно выводитъ въ своей комедіи трехъ старцевъ

---

*) Это, быть можетъ, одна изъ самыхъ остроумныхъ варіацій изреченія: «pereant male qui ante nos nostra dixissent». Версія Chevalier d'Aceilly стоитъ того, чтобы привести ее:

> «Dis—je quelque chose assez belle?
> L'antiquité tout en cervelle
> Prétend l'avoir dite avant moi.
> C'est une plaisante donzelle!
> Que ne venait-elle après moi?
> J'aurais dit la chose avant elle!»

Коснувшись этого сюжета, мы не можемъ не привести слѣдующихъ строкъ изъ стихотворенія Пирона:

> «Ils ont dit, il est vrai, prèsque tout ce qu'on pense
> Leurs écrits sont des vols qu'ils nous on faits d'avance.
> Mais le remède est simple; il faut faire comme eux,
> Ils nous ont derobés; derobons nos neveux.
> Un démon triomphant m'élève à cet emploi:
> Malheur aux écrivains qui viendront après moi!»

La Metromanie.

и изображаетъ влюбчивость одного изъ нихъ, по имени Бонифаціо, отталкивающую скаредность другаго, Бартоломео, и не менѣе отталкивающій педантизмъ третьяго—Манфуріо». Дамы сомнительной репутаціи, солдаты, моряки и мошенники наперерывъ стараются провести этихъ старцевъ и выманить у нихъ деньги, пользуясь ихъ чувственностью, скаредностью и суевѣріемъ. Бонифаціо, безнадежно влюбленный въ Викторію, приходитъ, однако, въ ужасъ отъ тѣхъ громадныхъ затратъ, которыя требовались для того, чтобы ухаживанія его имѣли успѣхъ. Онъ обращается къ извѣстному магику, Скарамуру, который продаетъ ему восковую фигуру, сказавъ, что когда онъ растопитъ ее, то размягчится и черствое сердце его красавицы. Послѣ ряда неудачъ, испытанныхъ Бонифаціо, его схватываетъ мѣстная полиція, вынуждающая у него тяжелый выкупъ. Бартоломео же попадаетъ въ руки обманщика Ченчіо, продающаго ему рецептъ для приготовленія золота. Наконецъ, педантъ Манфуріо становится жертвой грабежа и осыпается побоями и насмѣшками. Чувственность и скаредность Бонифаціо, а также педантизмъ Манфуріо изображены съ истиннымъ комизмомъ; діалоги, хотя и недостаточно характерны и растянуты, оживлены многочисленными *lazzi*,— не всегда, правда, приличными,—и пересыпаны пословицами. Драматическаго движенія тутъ нѣтъ никакого; дѣйствующія лица являются на сцену и вступаютъ въ бесѣду, а затѣмъ ихъ смѣняютъ новые актеры, которые точно такъ-же, поговоривъ, удаляются, чтобы уступить мѣсто другимъ. Вся пьеса оставляетъ послѣ себя смутное впечатлѣніе. Насмѣшки надъ алхиміей и педантизмомъ, безъ сомнѣнія, должны были имѣть особенный успѣхъ въ то время.

Переходъ отъ этой комедіи къ помѣщенному вслѣдъ за ней въ изданіи Вагнера другому сочиненію, *La Cena de le Ceneri*, долженъ, конечно, показаться весьма страннымъ. Въ пяти діалогахъ Бруно опровергаетъ гипотезу неподвижности міра, провозглашаетъ идею безконечности вселенной и предостерегаетъ противъ стремленія отыскивать ея центръ или окружность. Онъ пространно разсуждаетъ о различіи между кажущимися и дѣйствительными небесными явленіями и доказываетъ, что земной шаръ имѣетъ тотъ же составъ, какъ и другіе планеты, и что все, что существуетъ, живетъ, такъ что міръ можетъ быть уподобленъ колоссальному животному *). Въ этомъ же сочиненіи, возражая своимъ противникамъ, опровергающимъ его ученіе ссылкой на священное писаніе, онъ говоритъ совершенно то же, что говорятъ и современные геологи въ отвѣтъ

*) Идея эта заимствована у Платона, который въ своемъ *Тимеѣ*, говоритъ: «*Οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν*». Стр. 26, изд. Беккера. Ср. также *Politicus*, стр. 273. Бруно могъ заимствовать эту идею или прямо у Платона или же онъ могъ почерпнуть ее изъ сочиненія его соотечественника, Телезія—*De Rerum Natura*.

на подобное же возраженіе, т. е. что Библія заключаетъ въ себѣ откровеніе нравственное, не имѣющее значенія для міра физическаго. Чуждое притязанія выяснять научныя истины, откровеніе это, напротивъ, держалось обычныхъ понятій и выражало свои истины общедоступнымъ языкомъ *). Въ этомъ сочиненіи Бруно встрѣчаются нѣкоторыя отступленія, касающіяся соціальной жизни Англіи въ царствованіе Елисаветы и потому имѣющія для насъ особый интересъ

Два другія сочиненія Бруно, *De la Causa* и *De l'Infinito*, заключаютъ въ себѣ наиболѣе продуманное и осмысленное изложеніе его философскихъ взглядовъ. Такъ какъ мѣсто не позволяетъ намъ входить въ разсмотрѣніе этихъ сочиненій, то мы можемъ лишь отослать читателя къ посвященному имъ подробному разбору Бартольмесса **). *Spaccio de la Bestia Trionfante* есть одно изъ наиболѣе прославившихся его сочиненій. Оно переведено было въ 1713 году Толаномъ, отпечатавшимъ его въ весьма небольшомъ количествѣ экземпляровъ, какъ бы изъ желанія, чтобы оно попало лишь въ руки немногихъ избранныхъ читателей. Самое заглавіе этого сочиненія для всѣхъ было серьезной загадкой и подавало поводъ къ самымъ страннымъ предположеніямъ. «Торжествующее животное», которое Бруно намѣревается изгнать, есть не болѣе и менѣе, какъ древняя астрономія, обезобразившая небо животными въ видѣ созвѣздій. Подъ предлогомъ изгнанія этихъ животныхъ, Бруно нападаетъ на самое главное животное—суевѣріе, заставляющее людей вѣрить, будто звѣзды оказываютъ вліяніе на человѣческія дѣла. Въ своей *Cabala del Cavallo Pegaseo* онъ саркастически называетъ осла «la bestia trionfante viva», и восхваляетъ это почтенное четвероногое въ слѣдующемъ сонетѣ:

«Oh sant'asinità, sant'ignoranza,
Santa stoltizia, e pia divozione,
Qual sola puoi far l'anima si buone,
Ch'uman ingegno e studio non l'avanza!» и т. д.

Въ *Spaccio* заключаются нападки на господствовавшія суевѣрія того времени; это война, объявленная невѣжеству и «той ортодоксіи безъ нравственности и безъ вѣры, которая есть гибель всякой справедливости и добродѣтели». Нравственность, по странному опредѣленію Бруно, есть «астрономія сердца»;—но вѣдь и Бэконъ даетъ нравственности столь же странное названіе «*георгикъ* души». *Spaccio* есть удивительная смѣсь учености, игры воображенія и шутовства; въ цѣломъ это, быть можетъ, одно изъ самыхъ скучныхъ его произведеній. Бартольмессъ, относящійся съ несравненно большимъ почтеніемъ къ сочиненіямъ Бруно, чѣмъ мы, говоритъ по поводу

---

*) «Secondo il senso volgare et ordinario modo di comprendere e parlare». Все это начало 4-го діалога (гдѣ указывается на это различіе) заслуживающаго прочтенія.—Opere, I, 172 и слѣд.

**) T. II, 128—151.

Spaccio: «авторъ прибѣгаетъ къ миѳологіи и символизму древнихъ съ тактомъ и знаніемъ дѣла. Фикція, будто современный міръ до сихъ поръ еще управляется Юпитеромъ и Олимпомъ, воспоминанія о рыцарствѣ и чудесахъ среднихъ вѣковъ, разсказы и преданія изъ древнихъ временъ, всѣ тѣ идеи, которыя породили философію миѳологіи, религіи и исторіи Вико и Крейцеровъ,—вся эта странная смѣсь придаетъ особый интересъ *Spaccio*. Философъ говоритъ здѣсь благороднымъ языкомъ моралиста. По мѣрѣ того, какъ каждая добродѣтель является для замѣщенія пороковъ, обезображивающихъ небеса, она получаетъ отъ Юпитера наставленіе, какъ и что она должна дѣлать и чего избѣгать; всѣ ея свойства перечисляются и разъясняются и, по большей части, аллегорически изображаются въ лицахъ; всѣ опасности и излишества, которыхъ она должна избѣгать, обрисованы съ тою же силой. Каждая страница обнаруживаетъ рѣдкій талантъ въ дѣлѣ психологическихъ наблюденій, глубокое знаніе сердца и современнаго общества. Страсти мѣтко очерчены и тонко анализируются. Но что наиболѣе привлекаетъ мыслящаго читателя, это—выдержанный стиль этого длиннаго разсказа, который есть нѣчто въ родѣ философской проповѣди. Истина и мудрость, справедливость и чистосердечіе, должны, по пророчеству Бруно, въ будущемъ вытѣснить заблужденіе, безуміе и лживость. Въ этомъ пророчествѣ своемъ *Spaccio* иногда напоминаетъ стилемъ своимъ апокалипсисъ».

Не оспаривая правильности такого отзыва, мы должны прибавить, что *Spaccio* подвергаетъ тяжкому испытанію терпѣніе самаго завзятаго любителя книгъ и можетъ быть читаемо лишь съ большими пропусками.

Изъ всѣхъ сочиненій Бруно *Gli Eroici Furori*, быть можетъ, наиболѣе понравятся современному читателю, не интересующемуся философскими разсужденіями неаполитанскаго мыслителя. Обиліе сонетовъ и мистически-восторженный тонъ этого сочиненія переносятъ насъ въ ту эпоху итальянской культуры, когда поэзія и Платонъ занимали собою всѣхъ серьезныхъ людей. Бруно, признавая себя въ этомъ произведеніи ученикомъ Петрарки, ставитъ, однако, свою Донну выше Лауры, выше всякой земной красоты; эта Донна есть вѣчный образъ божественнаго совершенства. Недостойно человѣка, говоритъ Бруно, томиться любовью къ женщинѣ, приносить ей въ жертву всѣ тѣ силы и способности великой души, которыя могутъ быть посвящены исканію Божественнаго. Мудрость, которая есть соединеніе истины и красоты, должна быть кумиромъ для настоящаго героя. Любите женщину, если вамъ угодно, но не отказывайтесь и отъ стремленія къ безконечному. Истина есть пища для всякой героической души; исканіе истины есть единственное занятіе достойное героя *). Читатель Платона найдетъ здѣсь знакомыя черты. Беркли также говоритъ, что истина есть то, о чемъ кричатъ всѣ, но что вызываетъ на поиски лишь немногихъ.

*) См. въ особенности прекрасное мѣсто на стр. 406—7, *Opp. Ital. II*.

ПЕРВАЯ ЭПОХА ИНДУКТИВНАГО МЕТОДА.

§ 1. Жизнь Бэкона.

Францисъ Бэконъ родился 22 января 1561 года. М-ръ Базиль Монтэгю, трудолюбивый и преданный (мы бы сказали даже до идолопоклонства) біографъ Бэкона, желаетъ увѣрить насъ въ томъ, что послѣдній происходитъ отъ древняго и знатнаго рода. Монтэгю, между прочимъ, витіевато повѣствуетъ о томъ, какъ Бэконъ уединялся «въ замкѣ своихъ предковъ». Но это нѣсколько несогласно съ разсказомъ о Бэконовомъ дѣдѣ, управлявшемъ овцеводствомъ аббата Берійскаго *).

Но хотя мы не можемъ признать родъ Бэкона знатнымъ, мы не должны забывать, что его родители были людьми выдающимися. Его отецъ, сэръ Николасъ, по общему признанію, достоинъ былъ стоять, какъ государственный человѣкъ, на ряду съ знаменитымъ Берлеемъ. Его мать, Анна, дочь сэра Энтони Кука, была замѣчательнымъ лингвистомъ и теологомъ. Она вела переписку на греческомъ языкѣ съ епископомъ Джюэлемъ и перевела его «*Апологію*» съ латинскаго языка настолько правильно, что ни онъ, ни епископъ Паркеръ не нашли въ переводѣ ничего, что требовало бы хотя малѣйшаго измѣненія **).

Онъ былъ слабаго здоровья и принужденъ былъ вести сидячую жизнь и заниматься умственнымъ трудомъ. О его юности мы не много знаемъ, но и это немногое свидѣтельствуетъ о его склонности къ умственной работѣ. 12-ти лѣтъ отъ роду онъ рѣшалъ вопросъ, какимъ образомъ фокусникъ могъ отгадывать задуманную кѣмъ либо карту. Сначала Беконъ приписалъ это отгадываніе сдѣлкѣ между фокусникомъ и слугами, но затѣмъ онъ нашелъ тотъ психологическій законъ, на которомъ основанъ сказанный фокусъ. О немъ разсказываютъ также, что однажды онъ пересталъ играть съ своими товарищами, чтобы доискаться причины услышаннаго имъ въ подвалѣ эхо. На 13-мъ году онъ поступилъ въ Кэмбриджскій *Trinity College*, гдѣ онъ скоро почувствовалъ глубокое презрѣніе къ курсу преподаваемыхъ здѣсь наукъ и вмѣстѣ съ тѣмъ проникся сильной ненавистью къ Аристотелю и его послѣдователямъ. Говорятъ, будто здѣсь онъ набросалъ планъ своего «Новаго Органа»; но это въ высшей степени невѣроятно.

---

*) См. статью «о жизни Бэкона» въ *London Review*, Jan. 1876, гдѣ этотъ вопросъ о происхожденіи и о многихъ другихъ любопытныхъ сюжетахъ разобранъ удовлетворительно.

**) Edinb. Review, July, 1837, стр. 9. Эта блестящая статья о Бэконѣ написанная Маколеемъ, обратила на себя всеобщее вниманіе. Она перепечатана въ его «*Essays*.»

Быть можетъ, онъ составилъ только новую программу философскихъ занятій, неудовлетворенный программой, общепринятой въ то время, но, конечно, существуетъ огромная разница между такой программой, составленной мальчикомъ подъ вліяніемъ презрѣнія къ господствующимъ мнѣніямъ, и однимъ изъ самыхъ зрѣлыхъ и великихъ произведеній Бекона, плодомъ размышленій цѣлой жизни.

Оставивъ Кембриджъ, Бэконъ посѣтилъ Парижъ, Пуатье и другія мѣстности Франціи. откуда онъ вызванъ былъ внезапной смертью отца. «Вернувшись изъ путешествія говоритъ д-ръ Роули, онъ сталъ заниматься обычнымъ правомъ избравъ его своей профессіей и достигнувъ здѣсь замѣчательныхъ успѣховъ, хотя это было не главнымъ (какъ онъ самъ говорилъ), а лишь побочнымъ его занятіемъ».

Въ 1590 году онъ засѣдалъ въ парламентѣ, какъ депутатъ отъ Миддльсекса, и скоро прославился здѣсь своимъ ораторскимъ искусствомъ и умѣньемъ вести споры съ противниками. По свидѣтельству одного замѣчательнаго цѣнителя, ораторскій талантъ Бэкона достоинъ былъ другихъ его способностей. Вотъ какъ пишетъ объ этомъ Бэнъ Джонсонъ: «Въ мое время былъ одинъ благородный ораторъ, рѣчи котораго исполнены были серьезной важности. Если, произнося рѣчь, онъ могъ обойтись безъ шутки, онъ вдавался въ строгую, но благородную критику. Никто не говорилъ такъ изящно, такъ сжато и съ такою силой, ни у одного оратора нельзя было встрѣтить въ рѣчахъ такого отсутствія напыщенности и празднословія. Всякій періодъ въ его рѣчи отличался своей особенной прелестью; когда онъ говорилъ нельзя было кашлянуть или отвернуться въ сторону, не упустивъ чего либо изъ его рѣчи. Онъ властвовалъ надъ своими слушателями, и вызывалъ въ своихъ судьяхъ, по произволу, гнѣвъ или удовольствіе» *).

По поводу важнаго біографическаго вопроса о политическомъ и нравственномъ поведеніи Бэкона мы не высказываемъ своего собственнаго сужденія, такъ какъ вопросъ этотъ слишкомъ запутанъ и сложенъ для того, чтобы можно было выяснить его въ короткихъ словахъ **). Перейдемъ къ тому времени, когда сэръ Френсисъ Бэконъ сдѣланъ былъ членомъ Тайнаго Совѣта, а черезъ годъ послѣ этого, въ мартѣ 1617 года, назначенъ былъ хра-

---

*) Ben Ionson, *Underwoods*. Въ своихъ *Discoveries* Бэнъ также относитса къ нему съ уваженіемъ и любовью.

**) Въ первомъ изданіи этого сочиненія, принятъ былъ взглядъ Маколея на этотъ вопросъ. Но въ виду готовящагося и давно обѣщеннаго изданія сочиненій Бэкона, гдѣ м-ръ Спеддингъ намѣревается сообщить результаты своихъ обстоятельныхъ изслѣдованій, посвященныхъ этому вопросу, желательно было бы не повторять на этотъ счетъ обычныхъ сужденій, такъ какъ они могутъ оказаться ошибочными послѣ того, какъ собраны будутъ всѣ относящіяся сюда данныя.

нителемъ государственной печати. Управленіе его могло быть какимъ угодно, но его нельзя назвать честнымъ. Онъ былъ орудіемъ въ рукахъ Бокингэма, этого вполнѣ безсовѣстнаго администратора. Впрочемъ, Бэконъ и самъ получалъ большіе подарки отъ тяжущихся. Враги его утверждаютъ, что онъ получилъ такимъ образомъ до сто тысячъ фунтовъ—сумма громадная для того времени и, вѣроятно, преувеличенная.

Сочиненія его распространили о немъ славу по всей Европѣ. Онъ получилъ также титулъ барона Веруламскаго, затѣмъ и виконта Сентъ-Албанскаго. Мы имѣемъ основаніе думать, что онъ выше цѣнилъ этотъ послѣдній титулъ, чѣмъ званіе автора *Instauratio Magna*, но, какъ замѣчаетъ Маколей, потомство, вопреки королевскимъ указамъ, упорно отказывалось низвести Фрэнсиса Бэкона до Виконта Сентъ-Албанскаго.

Когда благосостояніе его достигло апогея, насталъ моментъ ужаснаго паденія. Противъ него взведено было обвиненіе въ продажности. Угрызеніе совѣсти страшно терзало его; упадокъ духа его дошелъ до крайняго предѣла. «Въ теченіи нѣсколькихъ дней онъ не вставалъ съ своей постели и никого не желалъ видѣть. Онъ настоятельно приказывалъ своей прислугѣ оставить его, забыть о немъ, никогда не называть его имени, никогда не вспоминать, что былъ на свѣтѣ такой человѣкъ». Обвиненія, взведенныя противъ него, были таковы, что король, не будучи въ силахъ спасти его, посовѣтовалъ ему признать себя виновнымъ, что онъ и сдѣлалъ. Приговоръ, состоявшійся надъ нимъ, былъ строгій; онъ присужденъ былъ къ штрафу въ сорокъ тысячъ фунтовъ и къ заключенію въ Тоуэръ на столько времени, насколько заблагоразсудится королю; затѣмъ онъ лишенъ былъ права занимать какую либо государственную должность и исключенъ навсегда изъ придворнаго штата.

Приговоръ этотъ не былъ приведенъ въ исполненіе. Правда, Бэконъ посаженъ былъ въ Тоуэръ, но въ концѣ втораго дня освобожденъ. Штрафъ также былъ прощенъ ему короной. Вскорѣ онъ получилъ позволеніе являться при дворѣ, а въ 1624 году приговоръ былъ отмѣненъ и въ остальныхъ своихъ частяхъ. Онъ получилъ право засѣдать въ палатѣ лордовъ и былъ приглашенъ явиться въ Парламентъ. Однако, онъ не являлся на засѣданія; преклонный возрастъ, болѣзни и, быть можетъ, стыдъ удерживали его дома.

Съ этихъ поръ Бэконъ велъ уединенную жизнь, посвятивъ себя литературѣ. Кромѣ другихъ своихъ сочиненій, онъ напечаталъ и свой удивительный трактатъ *De Augmentis*, который, хотя и представляетъ лишь развитіе того, о чемъ уже говорилось въ его *Advencement of Learning*, можетъ тѣмъ не менѣе считаться новымъ сочиненіемъ *).

---

*) «Я нахожу, что болѣе двухъ третей этого трактата является версіею.

«Великому апостолу экспериментальной философіи, говоритъ Маколей, суждено было погибнуть ея жертвой. Ему пришло въ голову, что снѣгъ можно съ пользою употреблять для предохраненія животныхъ веществъ отъ гніенія. Въ одинъ очень холодный день, ранней весной 1626 года, онъ вышелъ изъ своей коляски, близь Хайгэта, намѣреваясь произвести опытъ. Съ этой цѣлью онъ вошелъ въ коттэджъ, купилъ курицу и собственноручно набилъ ее снѣгомъ. Въ то время, какъ онъ производилъ эту операцію, онъ почувствовалъ внезапный ознобъ и такъ сильно занемогъ, что не въ состояніи былъ возвратиться въ Gray's Inn. Болѣзнь длилась около недѣли, и утромъ въ первый день Пасхи 1626 года онъ скончался. Онъ сохранилъ, повидимому, до послѣднихъ дней силу и живость ума. О курицѣ, бывшей причиной его смерти, онъ не забывалъ. Въ самомъ послѣднемъ своемъ письмѣ, которое онъ писалъ, по его словамъ, пальцами, едва державшими перо, онъ не забылъ упомянуть о томъ, что опытъ со снѣгомъ вполнѣ удался.»

Умирая, Бэконъ не скрывалъ отъ себя того грустнаго факта, что хотя онъ мыслилъ глубоко, но его поступки были предосудительны. Сознавая свои заблужденія и свое величіе, онъ говорилъ: «Поручаю свое имя и память о себѣ милосердному суду людей, чужимъ народамъ и будущимъ вѣкамъ». Бэконъ не ошибся въ своемъ довѣріи. Какъ ни снисходительно относились къ нему его соотечественники, но потомство оказалось къ нему еще болѣе милостивымъ, и Маколей удачно объясняетъ причину этого. «Куда мы не оглянемся, повсюду предъ нами трофеи, завоеванныя этимъ могучимъ умомъ. *Мы судимъ Манлія въ виду Капитолія.*»

§ 2. Методъ Бэкона.

Бэкона обыкновенно называютъ отцомъ экспериментальной философіи. Былъ ли онъ великимъ или особенно счастливымъ экспериментаторомъ? Нѣтъ. Или, быть можетъ, онъ открылъ одинъ изъ тѣхъ великихъ законовъ, примѣненіе которыхъ даетъ работу послѣдующимъ поколѣніямъ, — быть можетъ, это былъ своего рода Коперникъ, Галилей, Кеплеръ, Торичелли, Гарвей или Ньютонъ? Опять нѣтъ.

Бэконъ обязанъ своей славой установленному имъ методу, о которомъ мы и будемъ говорить въ этомъ очеркѣ, слѣдуя приложенному къ *Encyclopaedia Britannica* трактату профессора Плейфера, *Dissertation on the Progress of Physical Science*.

До изложенія основаній своего метода, Бэконъ перечисляетъ причины ошибокъ, *idols*, какъ онъ фигурально называетъ

того, о чемъ идетъ рѣчь въ *Advencement of Learning*; вставки или пропуски незначительны; остальная часть этого трактата можетъ быть названа новой.» — Hallam, *History of Literature of Europe*, III, 169.

ихъ, т. е. тѣ мнимыя божества, предъ которыми умъ человѣческій такъ давно привыкъ преклоняться. Бэконъ считаетъ тѣмъ болѣе необходимымъ перечислить эти *idols*, что онѣ легко могутъ снова появиться, даже послѣ преобразованія науки.

Онъ раздѣляетъ эти «*idols*» на четыре класса:

Idola Tribus — ошибки рода.

Idola Specus — ошибки личности.

Idola Fori — ошибки, зависящія отъ взаимныхъ общественныхъ отношеній.

Idola Theatri—ошибки, проистекающія изъ различныхъ ученій.

1. Ошибки рода обыкновенно коренятся въ самой человѣческой природѣ. «Умъ, замѣчаетъ Бэконъ, не есть гладкое зеркало, отражающее предметы совершенно такими, каковы они суть на самомъ дѣлѣ; онъ похожъ скорѣе на зеркало съ неровной поверхностью, комбинирующее свою собственную форму съ формами представляемыхъ имъ предметовъ».

Къ ошибкамъ этого рода можно отнести свойственную всѣмъ людямъ склонность во всемъ искать большей степени порядка, простоты и нравственности, чѣмъ это оправдывается наблюденіемъ. Такъ, когда замѣчено было, что орбиты планетъ суть сомкнутыя линіи, у всѣхъ тотчасъ же явилось предположеніе, что эти орбиты представляютъ совершенные круги, по которымъ движеніе совершается равномѣрно, и всѣ астрономы и математики древности усиленно старались примирить съ этими гипотезами свои наблюденія. Склонность, на которую указываетъ здѣсь Бэконъ, можетъ быть названа *духомъ системы*.

2. Ошибки личности (буквально: ошибки пещерныя—idola pecus) суть тѣ, которыя вытекаютъ изъ особенностей характера каждаго человѣка. Кромѣ ошибокъ, общихъ всѣмъ людямъ, каждая личность имѣетъ свою темную пещеру или логовище, куда не пропускается достаточное количество свѣта и гдѣ во мракѣ скрывается покровительственный божокъ, въ храмѣ котораго истина нерѣдко приносится въ жертву.

Нѣкоторые люди болѣе склонны подмѣчать различія, другіе лучше схватываютъ сходства. Положительный и глубокій умъ относится ко всему внимательно, подвигается въ своей работѣ медленно и останавливается на самыхъ тонкихъ различіяхъ, между тѣмъ какъ умы возвышенные и дѣятельные весьма легко замѣчаютъ малѣйшія сходства. И тѣ и другіе умы легко впадаютъ въ излишество, одни постоянно останавливаясь на различіяхъ, другіе на сходствахъ.

3. *Idola Fori* суть ошибки, вытекающія изъ общественныхъ отношеній, а также и изъ разговорной рѣчи.

---

*) Галланъ первый указалъ на ошибочное пониманіе всѣми новѣйшими писателями слова Idol. употребляемаго Бэкономъ; оно значитъ не «кумиръ», но призрачное, ложное явленіе (Εἴδωλον). См. объ этомъ у Галлана, Lit. of Europe, III, 194—6.

Люди полагаютъ, что мысль ихъ управляетъ ихъ словами, но случается также, что, наоборотъ, слова ихъ управляютъ ихъ мыслями. Это тѣмъ болѣе опасно, что словами, которыя обыкновенно создаются толпой, предметы классифируются лишь по тѣмъ признакамъ, которые всего болѣе бросаются въ глаза массѣ. Оттого-то, при изслѣдованіи словъ оказывается, что они рѣдко выражаютъ идеи съ достаточной точностью и опредѣленностью, въ особенности же слова абстрактнаго характера.

4. *Idola Theatri* суть заблужденія, порождаемыя ученіями различныхъ школъ.

Сколько существовало системъ, столько же являлось на сцену представленій воображаемыхъ міровъ. Отсюда названіе — idola theatri. Заблужденія этого рода не являются сами собой, безсознательно, какъ заблужденія первыхъ трехъ категорій; человѣкъ долженъ трудиться, чтобы пріобрѣсть эти заблужденія, и нерѣдко они бываютъ результатомъ большой учености.

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній, Бэконъ переходитъ, во второй книгѣ своего *Organum*, къ описанію и поясненію примѣрами сущности индукціи.

Первая задача, въ дѣлѣ индукціи, заключается въ составленіи исторіи подлежащихъ объясненію явленій *со всѣми ихъ видоизмѣненіями и разнообразными проявленіями*. Исторія эта должна обнимать не только всѣ факты, сами собою представляющіеся наблюденію, но также и *всѣ опыты, которые производились въ видахъ научнаго открытія* или для какихъ-либо цѣлей, относящихся къ области полезныхъ искусствъ. Составлять эту исторію слѣдуетъ крайне внимательно; факты должны быть описаны тщательно и приведены въ порядокъ; подлинность ихъ необходимо строго провѣрить; что же касается фактовъ сомнительныхъ, то хотя ихъ не слѣдуетъ выкидывать, но они должны быть помѣчены, какъ недостовѣрные, причемъ требуется объяснить, почему мы считаемъ ихъ таковыми. Послѣднее въ особенности необходимо, ибо часто факты представляются невѣроятными лишь потому, что мы мало знакомы съ ними; когда же увеличивается запасъ нашихъ свѣдѣній объ этихъ фактахъ, они перестаютъ казаться чудесными. Такой отчетъ о фактахъ есть *естественная исторія* явленій.

Послѣ составленія естественной исторіи явленій, ближайшей цѣлью должно быть раскрытіе, путемъ сравненія различныхъ фактовъ, *причины* или, какъ выражается Бэконъ, *формы* этихъ явленій. Форма какого либо качества, присущаго тѣлу, есть нѣчто совмѣщающееся съ этимъ свойствомъ, т. е. гдѣ существуетъ она, тамъ есть и это свойство. Такъ, если предметомъ изслѣдованія служитъ прозрачность тѣлъ, *форма* ея есть нѣчто такое, что можетъ быть найдено вездѣ, гдѣ есть прозрачность. Такимъ образомъ, разница между *формой* и *причиной* состоитъ только въ томъ, что о формѣ или о сущности мы говоримъ тогда, когда эффектомъ служитъ постоянное свойство, а о причинѣ тогда, когда

эффектъ состоитъ въ какой-либо перемѣнѣ или въ какомъ-либо преходящемъ событіи.

Затѣмъ, при случаѣ, изслѣдованіе можетъ быть обращено и на двѣ другія стороны явленія, имѣющія второстепенное значеніе сравнительно съ *формой*, хотя нерѣдко выясненіе ихъ существенно необходимо для ея опредѣленія. Эти двѣ стороны суть скрытый процессъ — *latens processus*, и скрытый схематизмъ—*latens schematismus*. Первая сторона есть тотъ скрытый отъ насъ и невидимый процессъ, результатомъ котораго являются явственныя перемѣны и въ которомъ, по воззрѣнію Бэкона, играетъ роль принципъ, получившій, со времени его, названіе *закона непрерывности*. Въ силу этого закона, всякая перемѣна, даже самая незначительная, можетъ происходить только *во времени*. Знать отношеніе между временемъ и перемѣной, происшедшей въ это время, значитъ вполнѣ уяснить себѣ скрытый процессъ. При стрѣльбѣ изъ пушки, послѣдовательность явленій, происходящихъ въ короткій промежутокъ между поднесеніемъ фитиля къ дулу орудія и вылетомъ ядра, есть весьма замѣчательный и сложный по своей природѣ скрытый процессъ, который мы можемъ, однако, описать въ настоящее время съ нѣкоторой точностью.

Скрытый схематизмъ есть то невидимое строеніе тѣлъ, которымъ обусловливаются многія свойства ихъ. Когда мы изслѣдуемъ строеніе кристалловъ, или внутреннее строеніе растеній и проч., мы имѣемъ дѣло съ скрытымъ схематизмомъ.

Для того, чтобы путемъ индукціи опредѣлить форму (причину) послѣ того, какъ собраны всѣ факты, мы должны прежде всего разсмотрѣть, какія изъ числа возможныхъ формъ должны быть *исключены*. Это первый шагъ въ процессѣ индукціи. Такъ, если мы желаемъ узнать, отъ какого свойства зависитъ прозрачность тѣлъ, то, имѣя предъ собой тотъ фактъ, что алмазъ прозраченъ, мы тотчасъ же исключаемъ изъ числа опредѣляемыхъ причинъ пористость или разрѣженность, равно какъ и жидкое состояніе, такъ какъ алмазъ есть весьма плотное и твердое тѣло.

Затѣмъ должны быть собраны и факты отрицательнаго характера, т. е. такіе случаи, гдѣ искомой формы нѣтъ.

Если мы изслѣдуемъ форму прозрачности, то здѣсь отрицательнымъ фактомъ будетъ, напр., тотъ фактъ, что толченое стекло не прозрачно или, что равнымъ образомъ не прозраченъ сгущенный паръ. Собранные такимъ образомъ факты, какъ отрицательные, такъ и положительные, должны быть, для удобнаго сличенія ихъ, занесены въ таблицу.

Для поясненія своего метода примѣромъ, Бэконъ обращается къ теплотѣ. Несмотря на неполноту собранныхъ имъ для этого фактовъ, методъ анализа отличается чрезвычайной добросовѣстностью *), и все это изслѣдованіе представляетъ высокій интересъ.

*) Такъ думаетъ Плейферъ; впослѣдствіи мы приведемъ иное мнѣніе объ этомъ, принадлежащее Джону Стюарту Миллю.

Послѣ того, какъ вслѣдствіе исключенія останется лишь немного общихъ каждому случаю свойствъ, мы выбираемъ изъ нихъ одно въ предположеніи, что оно и есть искомая причина, а затѣмъ исходя отъ нея и разсуждая синтетически, мы смотримъ —насколько она можетъ служить объясненіемъ даннаго явленія. Бэконъ считаетъ этотъ процессъ исключенія настолько необходимымъ, что онъ говоритъ: «Быть можетъ, только ангелы или высшіе умы способны опредѣлить форму или сущность прямо, при первомъ взглядѣ на явленіе, но, конечно, это не по силамъ человѣку, который долженъ въ этомъ случаѣ пройти сперва черезъ рядъ отрицательныхъ сужденій, чтобы затѣмъ, путемъ исключеній, дойти до заключеній положительныхъ.»

Существуетъ, однако, большая разница между фактами по ихъ внутренней цѣнности. Въ нѣкоторыхъ изъ нихъ искомое выражено въ высшей степени рѣзко, въ другихъ слабѣе; въ одномъ случаѣ оно представляется въ простомъ и безпримѣсномъ видѣ, въ другомъ оно затемнено различными обстоятельствами. Нѣкоторые факты легко объяснимы, другіе же весьма темны и могутъ быть объяснены лишь при помощи свѣта, бросаемаго на нихъ первыми фактами. Все это привело Бэкона къ анализу «*преимущественныхъ случаевъ*», т. е. къ сравнительной оцѣнкѣ фактовъ, какъ средствъ научнаго открытія. Онъ перечисляетъ двадцать семь такого рода случаевъ, но мы ограничимся указаніемъ лишь на важнѣйшіе изъ нихъ.

I. *Instantiae Solitariae*. Сюда относятся какъ примѣры существованія одного и того же свойства въ двухъ тѣлахъ, отличныхъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, такъ и примѣры какого либо свойства, неодинаковаго въ двухъ тѣлахъ тождественныхъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ. Въ первомъ случаѣ тѣла различаются между собою во всѣхъ отношеніяхъ кромѣ одного, во второмъ—они одинаковы во всѣхъ отношеніяхъ, кромѣ одного. Такъ, если изслѣдуется причина или *форма* цвѣта, то *instantiae solitariae* могутъ быть найдены напримѣръ въ кристаллахъ, призмахъ, капляхъ росы, — предметахъ, у которыхъ цвѣтъ есть случайный признакъ и которые съ другой стороны, кромѣ цвѣта, не имѣютъ ничего общаго съ камнями, цвѣтками и металлами,—предметами, обладающими цвѣтомъ, какъ постояннымъ качествомъ. Отсюда Бэконъ заключаетъ, что цвѣтъ порождается ничѣмъ инымъ, какъ измѣненіемъ въ лучахъ свѣта, зависящимъ въ одномъ случаѣ отъ паденія ихъ подъ различными углами, а въ другомъ отъ свойствъ или состава поверхности тѣлъ. Бэконъ весьма удачно выбралъ эти примѣры, такъ какъ, благодаря имъ, Ньютонъ впослѣдствіи опредѣлилъ отдѣльныя части свѣтоваго луча.

II. *Instantiae migrantes* даютъ возможность наблюдать свойство какого либо тѣла, переходящее отъ слабой къ сильной степени или наоборотъ, причемъ въ первомъ случаѣ оно достигаетъ полнаго своего выраженія, а во второмъ —стремится къ уничтоженію.

Предположимъ, что изслѣдуется причина бѣлизны тѣлъ. Въ такомъ случаѣ стекло, напр., есть *instantia migrans;* въ цѣльномъ кускѣ оно безцвѣтно, но размельченное въ порошокъ принимаетъ бѣлый цвѣтъ. Такимъ же примѣромъ можетъ служить и вода въ спокойномъ состояніи и доведенная до пѣны.

III. *Instantiae ostensivae* суть такіе факты, которые обнаруживаютъ какое либо особенное свойство въ самой высшей и сильной степени его выраженія, когда устраняются препятствія, обыкновенно мѣшающія проявленію этого свойства, или когда оно обладаетъ такою энергіей, что уничтожаетъ ихъ само.

Если изслѣдованію подлежитъ тяжесть воздуха, то опытъ Торричелли, или барометръ, и есть *instantia ostensiva.* Здѣсь прежде всего удаляется причина, скрывающая отъ насъ въ обыкновенныхъ случаяхъ дѣйствіе тяжести атмосферы и состоящая въ давленіи воздуха, распространяющемся по всѣмъ направленіямъ. Послѣ устраненія этой причины, тяжесть атмосферы производитъ полное свое дѣйствіе, и поддерживаетъ весь столбъ ртути въ трубкѣ.

IV. *Случаи,* называемые *аналогичными* или *параллельными,* суть такого рода факты, между которыми замѣчается, относительно нѣкоторыхъ частностей, сходство или аналогія, несмотря на огромное различіе, существующее между ними во всѣхъ остальныхъ отношеніяхъ. Примѣромъ могутъ служить телескопъ и микроскопъ въ сравненіи съ глазомъ. Опытъ, произведенный при посредствѣ камеры обскуры, имѣлъ своимъ послѣдствіемъ то открытіе, что изображенія внѣшнихъ предметовъ образуются въ глазу съ помощью хрусталика и жидкихъ средъ глаза.

V. *Instantiae comitatus* суть примѣры извѣстныхъ свойствъ, всегда встрѣчающихся вмѣстѣ, какъ напр. пламя и теплота. Пламя всегда сопровождается теплотой, и извѣстная степень теплоты въ данномъ тѣлѣ всегда сопровождается пламенемъ.

Случаи несовмѣстимости или взаимнаго исключенія составляютъ противоположность случаямъ перваго рода. Такъ прозрачность и ковкость въ твердыхъ тѣлахъ никогда не встрѣчаются вмѣстѣ.

VI. *Instantiae crucis.* Когда изслѣдователь останавливается in aequilibrio передъ двумя или болѣе причинами, изъ которыхъ каждая равно удовлетворительно объясняетъ явленіе,—насколько оно обслѣдовано, — то ничего не остается, какъ поискать такого факта, который можно объяснить лишь одной изъ этихъ причинъ и къ которому другая была бы неприложима. Такіе факты имѣютъ тоже назначеніе, что и надписи на перекресткахъ, указывающіе путнику дорогу; отсюда они и получили названіе *перекрестныхъ фактовъ.*

Experimentum crucis имѣетъ столь важное значеніе въ индукціи, что въ тѣхъ отрасляхъ знанія, гдѣ нельзя произвести такой опытъ (такъ какъ тутъ опытъ или совсѣмъ невозможенъ или его нельзя разнообризить по произволу), въ выводахъ нерѣдко чувствуется сильный недостатокъ заключительной санкціи факта.

§ 3. Духъ Бэконовскаго метода.

Теперь мы можемъ обратиться къ вопросу о правѣ Бэкона на названіе отца экспериментальной философіи. Особенность его философіи, отличающая его отъ всѣхъ предшествовавшихъ философовъ, заключается въ регулированіи послѣдовательной провѣрки, какъ единственнаго метода изслѣдованія. Другіе до него, особенно Альбертъ Великій, также настаивали на необходимости пользоваться при изслѣдованіяхъ нѣкоторыми пріемами экспериментальнаго метода. Великій предшественникъ и однофамилецъ Бэкона, Роджеръ Бэконъ, указывалъ въ своемъ *Opus majus* на опытъ какъ на самый надежный руководитель въ дѣлѣ изслѣдованія, и распредѣлилъ причины ошибокъ на четыре категоріи (авторитетъ, привычка, предразсудокъ и фальшивое знаніе). Однако, ни одному изъ предшествовавшихъ писателей не удалось свести всѣ элементы индуктивнаго метода къ одной связной доктринѣ; въ установленіи такой доктрины и заключается великая заслуга Бэкона. Роджеръ Бэконъ говорилъ, что «только опытъ приводитъ къ точному знанію. Разсужденіе строитъ заключенія, но ничего не устанавливаетъ твердо; даже математическія доказательства безъ санкціи опыта не порождаютъ полнаго и твердаго убѣжденія. Экспериментальная наука многимъ совершенно неизвѣстна. Она имѣетъ три важныхъ преимущества передъ другими родами знанія. Первое преимущество состоитъ въ томъ, что опытъ доказываетъ и повѣряетъ тѣ высшія положенія, которыя могутъ быть выставлены другими науками. Во-вторыхъ, методъ этотъ, единственно заслуживающій названія *властителя метафизическихъ наукъ*, одинъ только раскрываетъ предъ нами возвышенныя истины, недоступныя другимъ наукамъ; въ области опытныхъ истинъ не слѣдуетъ отыскивать причину чего-либо, пока не явится свидѣтельство фактовъ, а также нельзя выкидывать факты только потому, что съ ними не можетъ примириться разсужденіе. Третье преимущество составляетъ настолько характерную особенность этого метода, что она нисколько не зависитъ отъ отношеній его къ другимъ методамъ: она заключается въ возможности узнавать будущее, настоящее и прошедшее, а также въ тѣхъ удивительныхъ дѣйствіяхъ, въ которыхъ экспериментальная наука превосходитъ добросовѣстную астрологію» *). Со времени Сократа многіе указывали на необходимость обратиться къ индукціи, но подъ именемъ ея разумѣлось то, что Бэконъ на-

*) Отрывокъ этотъ, переведенный изъ *Etudes* Rousselot, III, 189, не принадлежитъ собственно Роджеру Бэкону, но представляетъ сжатое изложеніе доктринъ, развитыхъ и поясненныхъ примѣромъ въ шестой части *Opus Majus*, 415—477, лонд. изд. 1733 г. Въ томъ же изданіи на 2 стр. упоминается о четырехъ причинахъ ошибокъ: «Fragilis et indignae auctoritatis exemplum, consuetudinis diuturnitas, vulgi sensus imperiti, et propriae ignarantiae occultatio cum ostentatione sapientiae apparentis».

зываетп *inductio per enumerationem simplicem*, т. е. индукція, состоящая въ возведеніи на степень всеобщихъ истинъ всякихъ положеній, оправдывавшихся на фактахъ, случайно попадавшихся намъ. Такая индукція постоянно имѣетъ мѣсто въ обыденной разговорной рѣчи, отличающейся на этотъ счетъ слишкомъ большими вольностями, а также и въ литературѣ, распущенность которой въ этомъ отношеніи, конечно, менѣе извинительна. Индукція эта, являясь результатомъ *естественной* и *инстинктивной* работы ума, должна быть отличаема отъ *разборчиваго* научнаго метода. За Бэкономъ останется та заслуга, что онъ съ точностью указалъ на этотъ естественный источникъ ошибокъ и настаивалъ на примѣненіи болѣе широкаго и болѣе осмотрительнаго метода провѣрки.

Онъ не ограничился совѣтомъ производить наблюденія и опыты; онъ училъ, *какъ* производить эти наблюденія и опыты. Равнымъ образомъ, онъ не остановился на простомъ утвержденіи, что истинный способъ изслѣдованія есть индукція, основанная на фактахъ; онъ указалъ, какая разница между индукціей правильной и неправильной, между «вопрошеніемъ» природы и «предупрежденіемъ» ея.

Но онъ сдѣлалъ еще нѣчто бо́льшее. Въ его методѣ можно различить двѣ стороны; точную систему правилъ, только что указанныхъ нами, и тотъ трезвый, въ высокой степени научный духъ, которымъ проникнуты всѣ его сочиненія. Этотъ духъ выраженъ въ весьма разумныхъ и вѣскихъ афоризмахъ, постоянно цитируемыхъ писателями-философами и свидѣтельствующихъ о величіи и глубинѣ его ума. Мы видимъ изъ этихъ афоризмовъ, какъ ясно понималъ онъ несостоятельность господствовавшихъ въ его время методовъ и какъ справедливо онъ былъ названъ отцомъ положительнаго знанія.

Афоризмы эти, какъ мы замѣтили, служатъ предметомъ постоянныхъ ссылокъ. Они цитируются при всякомъ случаѣ, когда рѣчь идетъ о методѣ. Изъ нихъ нѣкоторые особенно выдаются своими достоинствами и по преимуществу способны выказать величіе его ума, поэтому мы и позволяемъ себѣ привести ихъ здѣсь:

I. Человѣкъ, властелинъ и истолкователь природы, можетъ воздѣйствовать на нее и понимать ее въ той мѣрѣ, въ какой онъ, на дѣлѣ или теоретически, ознакомился съ порядкомъ, существующимъ въ природѣ: знать больше и влiять успѣшнѣе онъ не въ состояніи.

II. Дѣйствительная причина и корень всѣхъ золъ въ наукѣ заключается въ томъ, что, *ошибочно превознося и преувеличивая силы ума*, мы не ищемъ для него надлежащихъ пособій.

III. Существуетъ два способа искать и открывать истину; первый, отъ ощущеній и частностей прямо переходитъ къ самымъ общимъ положеніямъ, и, основываясь на нихъ, принимая ихъ за непоколебимо-истинныя, выводитъ послѣдующія положенія; это общеупотребительный способъ. Другой выводитъ положенія изъ ощущеній и частностей *путемъ непрерывнаго и постепеннаго вос-*

хожденія, продолжающагося до тѣхъ поръ, пока мы не дойдемъ до этихъ общихъ положеній; это истинный способъ, но сихъ поръ неиспробованный.

IV. Умъ, предоставленный самому себѣ, избираетъ первый изъ этихъ путей, такъ какъ *пріятно сразу подняться до высоты общихъ положеній и успокоиться на нихъ*, однако, послѣ кратковременной остановки на этихъ положеніяхъ, умъ *пренебрегаетъ опытомъ* ради наружнаго блеска диспутовъ, при чемъ зло это усиливается, благодаря логикѣ.

V. Мы называемъ ради ясности обычное человѣческое мышленіе, всегда поспѣшное и быстрое, предупрежденіемъ природы; подлежащую же работу ума, обращенную на предметы, мы называемъ истолкованіемъ природы.

VI. Несправедливо, будто человѣческое чувство есть мѣра вещей, ибо какъ чувственныя воспріятія, такъ и идеи, находятся *въ соотношеніи съ человѣкомъ, но не въ соотношеніи со вселенной* *); но умъ человѣческій можетъ быть уподобленъ зеркалу съ неровной поверхностью, на которое падаютъ лучи отъ предметовъ и которое, *примѣшивая свои собственныя свойства къ свойствамъ предметовъ, обезображиваетъ и искажаетъ ихъ*.

Достаточно этихъ шести афоризмовъ, чтобы замѣтить *позитивную* тенденцію въ умозрѣніяхъ, и чѣмъ внимательнѣе мы будемъ изучать его сочиненія, тѣмъ рѣзче будетъ выступать предъ нами этотъ фактъ. Онъ чувствовалъ антипатію ко всякой метафизикѣ. Въ ту эпоху логиковъ и теологовъ его не прельщали и не могли сбить съ пути ни остроуміе первыхъ, ни страстная горячность вторыхъ. «Онъ жилъ въ томъ вѣкѣ, говоритъ Маколей, когда диспуты о самыхъ тонкихъ вопросахъ богословія возбуждали огромный интересъ во всей Европѣ, въ особенности въ Англіи. Онъ находился въ самомъ центрѣ борьбы. Періодъ его власти совпадаетъ съ господствомъ Дортскаго Синода; въ теченіи многихъ мѣсяцевъ его ежедневно оглушали споры о предопредѣленіи, о вѣчномъ проклятіи и осужденіи; тѣмъ не менѣе, мы не можемъ припомнить изъ его сочиненій ни одной строчки, изъ которой можно было бы заключить, что онъ былъ кальвинистомъ или арминіанцемъ. Между тѣмъ какъ весь міръ оглашался шумными теологическими и философскими спорами, Бэконовская школа сохраняла спокойное нейтральное положеніе и, относясь къ окружающему полупрезрительно, полуснисходительно, довольствовалась возможностью увеличить сумму практически полезныхъ идей, предоставляя вести словесную войну тѣмъ, кто находилъ въ этомъ удовольствіе».

Съ перваго взгляда, быть можетъ, не вполнѣ очевидно, какимъ глубокимъ научнымъ духомъ одушевленъ былъ Бэконъ, отдѣ-

*) Это переводъ д-ра Шоу. Въ подлинникѣ сказано: «Sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi»,—что понятно и довольно выразительно, но съ трудомъ поддается переводу.

ляя науку отъ теологіи; но стоитъ немного подумать, чтобы убѣдиться, что въ ту эпоху это былъ удивительный актъ. Преслѣдованіе Галлилея церковью и его отреченіе ни у кого еще не изгладились изъ памяти и ясно показывали, что религія все еще считалась судьей философіи и науки. До сихъ поръ не исчезъ еще такой взглядъ на религію. И теперь обвиненія, взводимыя противъ геологовъ, служатъ сильной помѣхой къ всеобщему признанію за этой наукой правъ гражданства; подобныя же обвиненія постоянно тормазятъ научный прогрессъ и въ другихъ отрасляхъ знанія. Такая тенденція часто вызываетъ сѣтованія, но, быть можетъ, она могла бы быть до нѣкоторой степени ослаблена, если бы было показано, что она нарушаетъ основное правило всякой здравой философіи, состоящее въ томъ, что *идеи опредѣленнаго порядка не подлежатъ контролю такихъ понятій, которыхъ онѣ не предполагаютъ по существу*. Всякій, напримѣръ, понимаетъ, что нелѣпо оцѣнивать теорію поэзіи съ точки зрѣнія математики; поэзія вовсе не предполагаетъ математики и не получаетъ отъ нея никакой помощи; но физика можетъ быть контролируема математикой, завися отъ нея по существу. Нельзя также провѣрять выводы химіи физіологическими законами, но обратное возможно и дѣйствительно имѣетъ мѣсто: мы контролируемъ физіологическія идеи химическими законами. Вышеизложенное правило, понимаемое въ такомъ смыслѣ, легко можетъ быть примѣнено къ старымъ спорамъ между религіей и наукой. Теологія вращается въ сферѣ понятій совершенно отличныхъ отъ тѣхъ идей, которыя составляютъ область науки. У теологіи иныя цѣли, иные методы, иные доводы. Лишь на столько, на сколько теологія вступаетъ въ область другихъ наукъ, она можетъ быть законно контролируема ими. Если, напр., теологія ссылается на какое-либо историческое свидѣтельство, то лишь тогда и лишь относительно этой ссылки, она подлежитъ исторической критикѣ; равнымъ образомъ, если теологія обращается къ научному доводу, то только тогда и только относительно этого довода она подлежитъ контролю науки. То же относится и къ поэзіи. Если бы она вздумала взяться за математическія проблемы, она была бы обязана рѣшать ихъ правильно или же должна была бы подвергнуться суду математической критики. Но когда церковь выступаетъ противъ Галлилея, когда неразумные, хотя, быть можетъ, проникнутые добрыми намѣреніями, декламаторы нашихъ дней вооружаются противъ геологіи, опираясь на теологію, то получается такая же нелѣпость, какъ въ томъ случаѣ, если бы поэтъ сталъ опровергать математику съ поэтической точки зрѣнія. По настоящему, между теологіей и наукой не можетъ быть никакихъ споровъ. И та, и другая идутъ своей дорогой; одна можетъ столкнуть другую, но онѣ не могутъ въ чемъ-либо убѣждать другъ друга, такъ какъ у нихъ нѣтъ общей почвы. Въ теологіи возможны споры, но лишь споры между католиками и протестантами, лютеранами и цвинглистами, пресвитеріанцами и квакерами; у

всѣхъ этихъ сектъ одна и та же исходная точка, одинъ и тотъ же способъ доказательства. Въ наукѣ точно также могутъ происходить споры, напримѣръ, между химиками, геологами и физiологами. ибо всѣ эти ученые пользуются одними и тѣми же методами, прибѣгаютъ къ однороднымъ доказательствамъ и стоятъ на общей почвѣ, допускающей возможность споровъ. Но какую дисгармонiю словъ и идей представляютъ фразы «лютеранская ботаника» и «пресвитерiанская оптика», «католическая химiя» и «евангелическая анатомiя»! Ясно, что если теологiя можетъ вмѣшиваться въ науку и контролировать ее, то и различныя религiозныя секты точно также могутъ контролировать ее, каждая съ своей точки зрѣнiя. Мы полагаемъ поэтому, что Бэконъ обнаружилъ глубокофилософскую тенденцiю, совершенно отдѣливъ эти двѣ различныя области изслѣдованiя. Но онъ сдѣлалъ дальнѣйшiй и еще болѣе важный шагъ, энергически провозгласивъ. что физика есть «мать всѣхъ наукъ». Что въ этомъ отношенiи Бэконъ далеко опередилъ свой вѣкъ, можно видѣть изъ того, что провозглашенный имъ принципъ донынѣ считается ересью. Большинство считаетъ химеричной, если не нелѣпой, идею о томъ, что физическiй методъ приложимъ къ этикѣ и политикѣ, и что ихъ можно трактовать также, какъ и физику.

Бэконъ, разсматривая причины тѣхъ ошибокъ, въ которыя впадали предшествовавшiе философы, между прочимъ, говоритъ: «Вторая причина, имѣющая очень важное значенiе, состоитъ въ томъ, что въ тѣ вѣка, когда генiальные и ученые люди преуспѣвали въ своей сферѣ, на физику затрачивалась наименьшая доля умственныхъ усилiй, хотя она должна считаться великой матерью наукъ, ибо все остальное, оторванное отъ этого корня, хотя, быть можетъ, и могло бы получить внѣшнiй видъ благообразiя и быть приспособлено для всеобщаго пользованiя, не способно увеличить своего внутренняго содержанiя въ замѣтной мѣрѣ...

«Но нельзя ожидать, что эти науки, особенно въ своихъ существенныхъ частяхъ, будутъ преуспѣвать въ значительной степени, *пока физика не разовьется въ частныя науки*, и пока *эти частныя науки не будутъ снова сведены къ физикѣ*. Такъ какъ этого нѣтъ до сихъ поръ, то астрономiя, оптика, музыка, многiя механическiя искусства, и, что кажется еще болѣе страннымъ, *нравственная философiя, равно какъ и логика*, ушли лишь немного дальше своихъ основъ и только видятъ разнообразiя и скользятъ по поверхности предметовъ. Это и зависитъ оттого, что, послѣ того, какъ эти частныя науки образовались и отдѣлились, онѣ уже не получали пищи отъ физики, которая могла бы сообщить имъ силу и содѣйствовать ихъ успѣху; не удивительно поэтому, что оторванныя отъ своего корня, эти науки не развиваются» *).

Только потому, что Бэконъ такъ глубоко проникъ въ самую

*) Novum Organum, I, Aph. 79, 80.

сущность науки, онъ въ состояніи былъ «установить руководящія правила для экспериментальныхъ изслѣдованій, прежде чѣмъ такія изслѣдованія стали производиться. Безъ сомнѣнія, для всѣхъ последующихъ вѣковъ долженъ служить предметомъ удивленія могучій умъ человѣка, который могъ напередъ установить систему такихъ правилъ и опредѣлить не только главныя черты, но и мельчайшія подраздѣленія наукъ, еще не существовавшихъ въ то время» *).

Совершонное Бэкономъ отдѣленіе науки отъ метафизики и теологіи, а также и его взглядъ на физику, какъ на мать всѣхъ наукъ, являются, по нашему мнѣнію, послѣдствіемъ того *позитивнаго духа*, которымъ проникнуты его сочиненія и который даетъ полное право считать его философомъ новаго времени. Онъ и на самомъ дѣлѣ относился оппозиціонно къ древнему міру и объяснилъ въ эпиграмматической формѣ, на сколько неразумно то чрезмѣрное почтеніе, съ которымъ люди относятся къ древности. «Люди составили себѣ, говоритъ онъ, совершенно неправильное мнѣніе о древности, несоотвѣтствующее даже смыслу этого слова, такъ какъ старость и продолжительность существованія міра въ сущности и означаютъ древность, которая и должна быть, слѣдовательно, отнесена къ нашему времени, а не къ тому періоду юности міра, въ которомъ онъ находился, когда жили древніе; этотъ періодъ по отношенію къ намъ хотя и древній и продолжительный, но по отношенію къ міру онъ былъ новъ и коротокъ» *).

Признавая геніальность многихъ древнихъ философовъ, Бэконъ утверждаетъ, однако, что геній ихъ ни къ чему не послужилъ имъ, такъ какъ онъ былъ ложно направленъ, и онъ прибавляетъ съ своей обычной мѣткостью: «Калѣка, который идетъ вѣрной дорогой, можетъ обогнать рысака, если онъ бѣжитъ не по настоящей дорогѣ. Даже болѣе—чѣмъ быстрѣе бѣжитъ рысакъ, разъ сбившійся съ пути, тѣмъ дальше оставитъ его за собой калѣка». Примѣромъ намъ можетъ служить, говоритъ онъ, Аристотель, который испортилъ физику логикой,... всегда заботясь больше о томъ, чтобы люди могли защищать себя отвѣтами и проявлять свою *положительность на словахъ*, чѣмъ о томъ, чтобы *они могли познать глубокую истину природы*... Правда, въ своихъ книгахъ о животныхъ, о проблемахъ и разныхъ другихъ предметахъ, онъ часто ссылается на опыты, но сначала онъ произноситъ свое сужденіе независимо отъ нихъ, и *вообще не справляется надлежащимъ образомъ съ опытомъ, устанавливая свои степени и свои положенія*; высказавъ же сужденіе,

---

*) Playfair.

*) Мы полагаемъ, что читателямъ не безъинтересно узнать, откуда Бэконъ заимствовалъ столь часто цитируемый имъ афоризмъ: «древность есть юность міра». Идея эта принадлежитъ Сенекѣ, и она выражена Роджеромъ Бэкономъ въ слѣдующихъ словахъ: «Quanto juniores tanto perspicaciores, quia juniores, posteriores successione temporum, ingrediuntur labores priorum». Opus Majus, pars I, cap. 6, стр. 9.

какое ему заблагоразсудится, онъ начинаетъ насиловать опытъ и прилаживать къ своимъ мнѣніямъ... Есть еще и другая, важная причина медленнаго прогресса наукъ. Невозможно правильное движеніе, если не установлена правильно и не опредѣлена цѣль. Истинная цѣль наукъ, заключается въ обогащеніи человѣческой жизни новыми изобрѣтеніями и новыми полезными силами... Полезные результаты и открытія должны служить какъ бы ручательствомъ въ истинности философій. Но что касается философіи грековъ и ихъ частныхъ наукъ, происшедшихъ отъ нея, то, не смотря на столь продолжительный періодъ существованія ея, можно ли указать хоть на одинъ такой опытъ, который имѣлъ бы своимъ послѣдствіемъ улучшеніе человѣческаго быта и который совершенно справедливо можно было бы приписать умозрѣніямъ и доктринамъ греческой философіи?... Если такимъ образомъ цѣль наукъ до сихъ поръ не была никѣмъ надлежащимъ образомъ опредѣлена, то неудивительно, что люди заблуждались и дѣйствовали наобумъ во всемъ, что касается этой истинной цѣли. Съ другой стороны, если бы эта цѣль и была выяснена, какъ слѣдуетъ, то все таки *для достиженія ея выбранъ былъ путь, совершенно ложный и никуда негодный.* Всякому, кто внимательно остановится на этомъ, должно показаться чрезвычайно страннымъ, какъ до сихъ поръ ни одинъ смертный не позаботился о томъ, чтобы проложить и расчистить для *человѣческаго ума* правильный путь,—путь наблюденія и хорошо организованнаго опыта, и какъ все предоставлено было мраку традиціи, капризному воздѣйствію и вихрю словесной аргументаціи, невѣрнымъ волнамъ случая или же смутному и безпорядочному опыту. Если настоящимъ образомъ разобрать тотъ путь, который избирается обыкновенно всѣми, предпринимающими какія-либо изслѣдованія и старающимися открыть что-либо, то мы увидимъ, что онъ отличается простотой и безъискуственностью. Когда, напр., кто либо приступаетъ къ изслѣдованію, то прежде всего онъ выискиваетъ и перечитываетъ все, что говорилось объ этомъ другими, затѣмъ онъ прибавляетъ къ этому свои собственныя соображенія и, наконецъ, сильно напрягши умъ, приводитъ въ возбужденіе духъ свой и какъ бы взываетъ къ нему о томъ, чтобы онъ, подобно оракулу, проявилъ себя какимъ либо прорицаніемъ. Подобный методъ, разумѣется, лишенъ всякаго основанія; онъ имѣетъ дѣло только съ мнѣніями. Можно, конечно, обратиться къ помощи логики, но это помощь совершенно номинальная, ибо логика не открываетъ тѣ принципы и тѣ существенныя положенія, на которыхъ основаны искусства, она можетъ привести лишь къ такимъ принципамъ, какіе кому покажутся подходящими, если же серьезно обратиться къ ней съ желаніемъ запастись доказательствами и съ цѣлью открытія принциповъ или основныхъ положеній, то она отсылаетъ въ такомъ случаѣ къ вѣрѣ или отдѣлывается обычнымъ и избитымъ отвѣтомъ, что всякій артистъ долженъ вѣрить въ свое искусство».

Дугальдъ Стюартъ *) правильно замѣчаетъ, что «это понятіе о *предметѣ* физической науки (которое по справедливости можно считать самымъ важнымъ пунктомъ въ Novum Organum Бэкона) существенно отличается отъ мнѣній на этотъ счетъ древнихъ, согласно воззрѣнію которыхъ «философія есть наука *причинъ*». Если они смотрятъ на *причины* только какъ на постоянные предвѣстники или на антецеденты явленій, то такое опредѣленіе почти совершенно согласно было-бы съ тѣмъ, что было сказано нами. Но очевидно, что за причины они принимали такіе антецеденты, которые *необходимо* связаны съ дѣйствіями и знаніе которыхъ даетъ возможность предвидѣть эти дѣйствія и доказать ихъ необходимость. Вслѣдствіе такого смѣшенія цѣлей физики съ цѣлями метафизики, древніе, пренебрегая наблюденіемъ фактовъ, представлявшихся ихъ чувствамъ, тщетно пытались синтетически выводить явленія и законы природы, изъ предположенныхъ ими причинъ, какъ необходимыя слѣдствія ихъ».

Дугальдъ Стюартъ ссылается также на положительное утвержденіе Аристотеля, что знать *физическую причину* значитъ знать *производящую причину* (efficient-cause), замѣчая, что этой склонностью смѣшивать *производящія* причины съ *физическими* объясняется происхожденіе большей части тѣхъ теорій, на которыя указываетъ исторія философіи. Отсюда вытекаетъ стремленіе, характеризующее какъ древнія, такъ и новѣйшія времена, относить всѣ явленія въ движущихся тѣлахъ къ *импульсу*; эта же тенденція навела на еще болѣе простой способъ объясненія этихъ явленій дѣйствіемъ разумныхъ *силъ*, находящихся въ соединеніи съ частицами матеріи. Къ теоріямъ этого послѣдняго рода могутъ быть также отнесены объясненія физическихъ явленій симпатіями, антипатіями, боязнью со стороны природы пустаго пространства и тому подобными причинами, взятыми по аналогіи, изъ свойствъ живыхъ существъ.

Постоянная работа Бэкона, составляющая причину его прочной славы, заключалась въ томъ, чтобы показать людямъ, какова дѣйствительная цѣль науки, какъ велики ихъ умственныя силы и какой методъ даетъ возможность успѣшно пользоваться ими. Онъ занимаетъ вполнѣ опредѣленное мѣсто въ исторіи не только какъ выразитель давно проявившагося антагонизма къ древнимъ и схоластическимъ мыслителямъ, но и какъ представитель быстро усиливающейся тенденціи къ позитивной наукѣ. Онъ принадлежитъ новому времени, по самому существу его философіи. Всѣ его предшественники, даже въ самыхъ смѣлыхъ нападкахъ своихъ на древнюю философію, обнаруживали всетаки свое тѣсное духовное родство съ тѣмъ, противъ чего они ратовали. Рамусъ—дитя Аристотеля, хотя онъ и поднялъ руку на своего отца. Но Бэконъ былъ человѣкомъ новаго времени по образованію, по цѣлямъ и методу.

---

*) Въ превосходной главѣ объ индукціи Phil. of Mind, т. II, гл. IV, отд. I.

Онъ нападалъ на древнюю философію, даже не уяснивъ ее себѣ вполнѣ, нападалъ потому, что полагалъ, что методъ, приводившій великіе умы къ такимъ нелѣпымъ заключеніямъ, какъ тѣ, которыя пользовались въ то время всеобщимъ признаніемъ, необходимо долженъ быть ложенъ.

«Отчего», спрашиваетъ онъ, всѣ появлявшіяся до сихъ поръ физическія системы оказывались столь темными и безплодными? Конечно, причина тому не въ самой природѣ, потому что *постоянство и правильность законовъ, которыми она управляется, ясно доказываютъ, что эти законы могутъ быть предметомъ точнаго и достовѣрнаго знанія.*

«Нельзя также искать эту причину въ недостаткѣ способностей у людей, занимавшихся подобными изслѣдованіями, потому что многіе изъ нихъ были талантливѣйшими и геніальнѣйшими людьми своего вѣка; причина эта должна поэтому заключаться ни въ чемъ иномъ, какъ въ *ошибочности и несостоятельности тѣхъ методовъ*, которыми руководились эти люди. Они создавали міръ по своимъ собственнымъ воззрѣніямъ, черпая изъ своего ума всѣ необходимыя для этого данныя; но еслибы, вмѣсто этого, они обратились къ опыту и наблюденію, они получили бы возможность обсуждать факты, а не мнѣнія, и въ концѣ концовъ, могли бы раскрыть законы, управляющіе матеріальнымъ міромъ.

«Но въ настоящее время отъ внѣшнихъ предметовъ и частныхъ фактовъ совершается внезапный переходъ къ общимъ положеніямъ, которыя признаются принципами и около которыхъ, какъ около неподвижныхъ полюсовъ, вращаются всѣ споры и доказательства. Изъ добытыхъ столь поспѣшно положеній все выводится *короткимъ и быстрымъ* путемъ, мало пригоднымъ для открытій, но удивительно хорошо приспособленнымъ для возбужденія споровъ.

«Способъ, обѣщающій успѣхъ, совершенно противуположенъ такому пріему и состоитъ въ томъ, чтобы *обобщать медленно*, переходя отъ *частностей* къ положеніямъ *лишь на одну степень* общѣе ихъ, а отъ этихъ положеній къ положеніямъ *еще болѣе общимъ*, и такъ далѣе, пока мы не достигнемъ положенія *всеобщаго*. Такимъ путемъ мы можемъ установить не шаткіе и смутные но ясные и вполнѣ опредѣленные принципы, которые не откажется признать и сама природа.»

Въ этихъ строкахъ, исполненныхъ глубокаго смысла, Бэконъ довольно ясно опредѣлилъ значеніе своей философіи. «Многіе другіе философы», — замѣчаетъ профессоръ Мэкуэй Нэпиръ, «какъ древніе такъ и новѣйшіе, указывали мимоходомъ на наблюденіе и опытъ, какъ на средства, способныя дать матеріалъ для физической науки, но никто до Бэкона не попытался *систематизировать методъ открытія* или доказать, что индукція есть *единственный* методъ, съ помощью котораго философія можетъ выполнять свои дѣйствительныя обязанности и осуществлять свои истинныя цѣли. Иногда говорятъ, что Галилей имѣетъ по крайней

мѣрѣ, равное съ Бэкономъ право, называться отцомъ индуктивной логики; но было бы правильнѣе сказать, что открытія Галилея дали нѣсколько удачныхъ примѣровъ, показывающихъ—въ чемъ состоятъ принципы индуктивной логики. Галилей не задавался цѣлью объяснить эти принципы, точно также онъ не особенно заботился о томъ, чтобы содѣйствовать всеобщему признанію ихъ въ видахъ кореннаго преобразованія наукъ. Въ его знаменитыхъ «*Діалогахъ*» участвующій въ спорѣ аристотеліанецъ часто ссылается на опытъ и наблюденіе, но собесѣдникъ, устами котораго говоритъ самъ Галилей, ни разу не пользуется случаемъ указать на различіе между поверхностными индукціями Стагирита, относившимися къ вопросамъ, затронутымъ въ этомъ диспутѣ, и индукціями, имъ самимъ установленными; точно также Галилей вовсе не попытался показать, какъ глубоко различіе между философіей, пользующеюся индукціей одного рода, и философіей, прибѣгающей къ индукціи другаго рода» *).

§ IV. Былъ ли методъ Бэкона новъ и полезенъ.

На предъидущихъ страницахъ мы говорили о методѣ Бэкона и о томъ научномъ духѣ, которымъ оживлены его сочиненія. Значеніе его философіи заключается въ этомъ методѣ и въ этомъ духѣ, но не въ какихъ либо научныхъ открытіяхъ. Какъ и можно было ожидать отъ столь богато одареннаго ума, Бэконъ даетъ намъ также возможность наслаждаться разнообразными прелестями его стиля, равно какъ и чтеніемъ его глубокомысленныхъ афоризмовъ, и теперь, послѣ того, какъ его методъ былъ установленъ и затѣмъ, исполнивъ свое дѣло, замѣненъ другимъ, для насъ въ сочиненіяхъ его ничто уже не представляетъ интереса, кромѣ стилистическихъ достоинствъ и афоризмовъ. Великій реформаторъ можетъ, конечно, возбуждать къ себѣ удивленіе, если оцѣнивать его методъ съ исторической точки зрѣнія; но внутренней цѣны методъ этотъ не имѣетъ для насъ въ настоящее время. Мы обладаемъ теперь болѣе совершеннымъ методомъ; способы научнаго изслѣдованія лучше уяснены, хотя, правда, всякій разъ, когда мы приходимъ въ общеніе съ этимъ обширнымъ и проницательнымъ умомъ, мы не можемъ не признать его величія, такъ какъ часто замѣчанія его и теперь сохраняютъ ту же силу, какую они имѣли, когда высказаны были въ первый разъ. Отсюда—постоянныя цитаты изъ Бэкона, которыя, по замѣчанію д-ра Уивелля, чаще приводятся метафизиками, этиками и теологами, чѣмъ авторами сочиненій по физикѣ. Каковы бы ни были, однако, достоинства сочиненій Бэкона, методъ его для нынѣшнихъ поколѣній безполезенъ. Но нѣкоторые новѣйшіе писатели утверждаютъ,

*) On the scope and influence of the Philos. Writings of Bacon. Trans. of the Royal Society of Edinburgh, 1818.

что онъ всегда былъ безполезенъ, и такое мнѣніе поддерживается столь благовидными аргументами, что на нихъ слѣдуетъ остановиться.

Возраженія противъ Бэконовскаго метода сводятся къ тремъ пунктамъ: 1) Въ немъ ничего не было новаго; 2) онъ безполезенъ былъ въ дѣлѣ изслѣдованія; 3) онъ уже заключался въ скрытомъ состояніи въ господствовавшемъ въ то время научномъ духѣ и долженъ былъ, раньше или позже, найти какого либо выразителя.

«Въ немъ ничего не было новаго.» Это весьма обыкновенное возраженіе, и сдѣлано оно было графомъ Жозефомъ де-Мэстромъ и Маколеемъ. Первый написалъ пространную главу, въ которой доказываетъ, что индукція Бэкона есть не болѣе, какъ индукція Аристотеля; Маколей же, раздѣляющій такое же мнѣніе, посвящаетъ нѣсколько живыхъ страницъ развитію того положенія, что всякій человѣкъ безсознательно прибѣгаетъ къ индуктивному методу. *Examen de la Philosophie de Bacon* де-Мэстра отличается силою нападенія и свойственной этому знаменитому писателю живостью изложенія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе сильной заносчивостью и запальчивостью, чѣмъ это обыкновенно встрѣчается въ его сочиненіяхъ. Такъ какъ у Бэкона много найдется сужденій поспѣшныхъ, неточныхъ или внушенныхъ предразсудками и заблужденіями его вѣка, то его противнику конечно нетрудно было отъискать что либо для осмѣянія; но когда онъ трактуетъ о методѣ Бэкона и о духѣ его философіи, какъ о нестоящемъ вниманія ребячествѣ, онъ возбуждаетъ только улыбку у безпристрастнаго читателя. Возраженія его противъ Бэконовскаго метода, состоятъ въ томъ, что, во-первыхъ, онъ уже былъ анализированъ Аристотелемъ, и что, во-вторыхъ, индукція есть только форма силлогизма.

Справедливо, что Аристотель даетъ опредѣленіе индукціи, но онъ вовсе не подвергалъ ея анализу, какъ это сдѣлалъ Бэконъ, и нигдѣ не говорилъ также, что она должна быть *методомъ* изслѣдованія; она была въ его глазахъ только однимъ изъ средствъ для раскрытія истины и считалась имъ не столь важной, какъ силлогизмъ. Бэконъ же признаетъ индукцію единственно законнымъ методомъ и онъ не находитъ достаточно сильныхъ словъ для выраженія своего презрѣнія къ силлогизму, «который можетъ склонить насъ къ согласію съ какимъ либо положеніемъ, но совершенно упускаетъ сущность дѣла.» Дугальдъ Стюартъ замѣчаетъ, что если изъ того, что Аристотель говорилъ объ индукціи, мы имѣемъ право заключить, что онъ предупредилъ Бэкона, то можно также сказать, что древніе предупредили Ньютона, ибо и они говорили о «притяженіи» *). Дѣлая такое замѣчаніе, Дугальдъ Стюартъ вдается, однако, въ другую крайность. Въ главѣ, посвященной Аристотелю, мы указали, въ какомъ отношеніи

---

*) Phil. of Mind, т. II, гл. IV, отд. 2.

стоятъ другъ къ другу взгляды, выработанные на этотъ счетъ этими двумя философами.

Де-Мэстръ говоритъ, что индукція и силлогизмъ—одно и то-же. Что такое въ сущности индукція? Аристотель ясно понималъ ее, сказавъ, что *«она есть силлогизмъ безъ средняго термина* — (ἔστι δὲὸ τοιοῦτος συλλογισμὸς τῆς πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως. Anal. Prior. II, 12). Не все ли равно, скажу ли я: *Каждое простое бытіе неразрушимо природой; моя душа есть простое бытіе, слѣдовательно, и т. д.* — или скажу прямо: *моя душа есть простое бытіе, слѣдовательно она — неразрушима.* Во всякомъ случаѣ, въ индукціи есть силлогизмъ, хотя и не явный, точно такъ-же, какъ онъ есть и въ энтимэмѣ».

Безспорно, всякая индукція можетъ быть обращена въ силлогизмъ, если дополнить ее большей посылкой; на этомъ-то основаніи архіепископъ Уэтли, утверждаетъ, что индукція есть лишь особый случай умозаключенія и что общій типъ всякаго разсужденія есть силлогизмъ. Мы, однако, склоняемся на сторону Джона Милля и придерживаемся совершенно противоположнаго взгляда, полагая, что умозаключеніе само можетъ быть сведено къ индукціи *). Какъ бы то ни было, но де-Мэстръ самъ даетъ намъ въ вышеприведенномъ отрывкѣ примѣръ для поясненія различія между Аристотелемъ и Бэкономъ.

Если каждая индукція можетъ быть обращена въ силлогизмъ чрезъ прибавленіе къ ней большей посылки, то мы и должны искать въ способѣ установленія этой большей посылки существенное различіе между силлогистическимъ и индуктивнымъ методами, которое есть различіе между сужденіями *a priori* и сужденіями *a posteriori*. Всякій, кто читалъ Бэкона, знаетъ, что онъ относится съ пренебреженіемъ къ силлогизму, не какъ къ *формѣ сужденія*, а какъ къ *способу изслѣдованія*. Онъ говоритъ, что не слѣдуетъ изъ положенія, не установленнаго точнымъ, индуктивнымъ путемъ, выводить слѣдствія, хотя и заключающіяся въ этомъ положеніи, но не имѣющія, однако, никакого отношенія къ предметамъ. «Какъ общераспространенныя положенія выводятся изъ недостаточныхъ опытовъ и немногихъ очевидныхъ частностей, такъ и слѣдствія изъ этихъ положеній выводятся совершенно такимъ же порядкомъ, и не удивительно, что они не приводятъ къ открытію новыхъ частностей» **). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Силлогизмъ состоитъ изъ предложеній, предложенія изъ словъ, а слова означаютъ понятія; поэтому, если наши понятія, составляющія основу всего, смутны и слишкомъ поспѣшно выведены изъ анализа предметовъ, то все построенное на этихъ понятіяхъ не можетъ считаться прочнымъ, и оттого вся надежда наша должна быть возложена на правильную индукцію» ***).

*) См. System of Logic, т. I, 372—3.
**) Novum Organum, Aph. 25.
***) Ibid. Aph. 14.

Ничего не можетъ быть яснѣе этого. Бэконъ вполнѣ понималъ различіе между своимъ методомъ и методомъ аристотеліанцевъ; и онъ очень хорошо выразилъ это различіе. Утверждать, что индукція есть лишь силлогизмъ—значитъ прибѣгать къ пустой увертке. Онъ не производилъ логическаго анализа ума, онъ лишь предостерегалъ людей противъ издавна установившихся заблужденій и указывалъ имъ путь, ведущій къ истинѣ.

Доказательства Маколея иного рода. По нашему мнѣнію, они только остроумны и благовидны, однако остроумны и благовидны на столько, что многимъ могутъ показаться вполнѣ убѣдительными. Сами по себѣ они справедливы большей частью, но они не касаются сущности дѣла. Мы укажемъ на главнѣйшія возраженія его.

«Съ начала міра индуктивный методъ практиковался всѣми людьми. Онъ постоянно практикуется невѣжественнымъ простолюдиномъ, который, руководясь этимъ методомъ, приходитъ къ заключенію, что, посѣявъ ячмень, онъ не пожнетъ пшеницу. Простой, неученый человѣкъ находитъ, что его желудокъ не въ порядкѣ. Онъ никогда не слышалъ имени лорда Бэкона, но онъ, однако, строго придерживается правилъ, изложенныхъ во второй книгѣ «Новаго Органа», и приходитъ къ убѣжденію, что причина болѣзни—пироги. «Я ѣлъ пироги въ понедѣльникъ и среду, и въ эти дни всю ночь не спалъ отъ разстройства желудка». Это — *comparentia ad intellectum instantiarum convenientium*. «Я не ѣлъ пироговъ во вторникъ и въ пятницу, и былъ совершенно здоровъ». Это—*comparentia instantiarum in proximo quae natura data privantur*. «Я ѣлъ пироги въ воскресенье въ умѣренномъ количествѣ, и вечеромъ чувствовалъ себя нѣсколько нездоровымъ. Но въ Рождество я почти ихъ только и ѣлъ за обѣдомъ, и былъ настолько нездоровъ, что находился въ нѣкоторой опасности». Это—*comparentia instantiarum secundum magis et minus*. «Я не могу считать причиной болѣзни водку, которую я пилъ, когда ѣлъ пироги, такъ какъ я пилъ водку въ теченіи многихъ лѣтъ и не чувствовалъ себя хуже отъ нея». Это—*rejectio naturarum*. Легко было бы продолжать еще далѣе въ этомъ родѣ, но мы достаточно пояснили свою мысль».

На это можно только сказать, что такъ какъ всякое разсужденіе есть индукція, то съ тѣхъ поръ, какъ люди стали разсуждать, они разсуждали индуктивно. Но есть простая и неосмотрительная индукція, и есть индукція осторожная, методическая, есть инстинктъ и наука. Въ обыкновенныхъ случаяхъ люди пользуются индукціей *per enumerationem simplicem*, для научныхъ же изслѣдованій необходимъ совершенно иной методъ, и въ то время, когда писалъ Бэконъ, неправильный методъ вліялъ искажающимъ образомъ почти на всѣ философскія и научныя изслѣдованія.

Галламъ говоритъ, что тѣ, которые оспариваютъ важность Бэконовыхъ правилъ на томъ основаніи, что человѣчество издавна

пользовалось многими изъ нихъ, скорѣе свидѣтельствуютъ о ихъ полезности, чѣмъ посягаютъ на ихъ оригинальность въ истинномъ смыслѣ этого слова. Каждый логическій методъ основанъ на общихъ человѣческихъ способностяхъ, которыми всѣ пользовались съ сотворенія міра для различенія—болѣе или менѣе совершеннаго—истины отъ лжи и для заключенія о неизвѣстномъ по извѣстному. Что въ этомъ случаѣ можно-бы было пожелать людямъ разсуждать правильнѣе, это мы видимъ изъ тѣхъ многочисленныхъ ошибокъ, въ которыя они впадали отъ неправильнаго обсужденія того, что являлось передъ ними. Въ экспериментальной философіи, къ которой относятся болѣе спеціальныя правила, установленныя лордомъ Бэкономъ, весьма замѣтенъ былъ въ процессѣ разсужденія недостатокъ правильности, устраненный Бэкономъ» *). «Несомнѣнно, замѣчаетъ профессоръ Нэпиръ, что Бэконъ всѣ надежды своей философіи основывалъ на *новизнѣ* установленныхъ ею логическихъ правилъ и полагалъ, будто всѣ древніе философы, и особенно Аристотель, совершенно игнорировали индуктивный методъ въ своихъ физическихъ изслѣдованіяхъ. Бэконъ не говоритъ, что древніе философы никогда не наблюдали природу: онъ утверждаетъ только, что есть огромная разница между наблюденіями древнихъ и тѣмъ искусствомъ наблюденія, которое необходимо для философскаго открытія» **).

Люди во времена Бэкона разсуждали совершенно такъ, какъ тотъ забавный судья, который, по словамъ Маколея, «имѣлъ обыкновеніе въ шутку развивать, послѣ обѣда, теорію, будто причина преобладанія якобинизма заключается въ обычаѣ носить три имени. Съ одной стороны, онъ указывалъ на Чарльса Джемса Фокса, Ричарда Бринсли Шеридана, Джона Горна Тука, Джона Фильпота Кёррэна, Самуэля Тэйлора Кольриджа и Теобальда Вольфа Тона. Это—*instantiae convenientes*. Затѣмъ онъ обращался къ случаямъ *absentiae in proximo* и ссылался на Вилльяма Питта, Джона Скотта, Вилльяма Уиндгема, Самуэля Горсли, Генри Дэндоса и Эдмунда Бёрка. Онъ могъ также привести случаи *Secundum magis et minus*. Обычай давать дѣтямъ по три имени особенно распространился одно время, но вмѣстѣ съ тѣмъ усилился и якобинизмъ. Въ Америкѣ обычай этотъ чаще практикуется, чѣмъ въ Англіи, а въ Англіи существуютъ всетаки король и палата лордовъ, тогда какъ американцы — республиканцы. Это очевидные *rejectiones*. Бёркъ и Вольфъ Тонъ оба ирландцы, слѣдовательно ирландское происхожденіе тутъ не причемъ. Такимъ образомъ нашъ индуктивный философъ приходитъ къ тому, что Бэконъ называетъ *сборомъ винограда* (vintage), и изрекаетъ заключеніе, что обычай носить три имени есть причина якобинизма».

---

*) *Hist. op. Lit. of Europe*, III, 182.

**) *Dissertation on the Scope and Influence of Bacon's Writings*, 12. См. объ этомъ также у Гершеля, *Discourse*, 113, 114; мы не цитируемъ этого сочиненія, такъ какъ оно у всѣхъ подъ руками.

Это очень хорошая теорія для какого-нибудь шута, но мы удивляемся, что такой проницательный писатель, какъ Маколей, могъ написать по поводу ея такія строки: «Вотъ индукція, соотвѣтствующая анализу Бэкона и приводящая къ чудовищной нелѣпости. Но чѣмъ отличается эта индукція отъ той, которая приводитъ насъ къ заключенію, что присутствіе солнца есть причина почему днемъ свѣтлѣе, чѣмъ ночью? Разница тутъ, очевидно, не въ томъ, *какого рода факты* подлежатъ нашему изслѣдованію, а въ томъ, *сколько ихъ*; другими словами, разница эта заключается не въ той части процесса сужденія, для которой Бэконъ установилъ точныя правила, а въ обстоятельствѣ, вовсе не поддающемся какимъ-либо точнымъ правиламъ. Еслибы ученый авторъ о якобинизмѣ продолжалъ нѣсколько далѣе какой-либо списокъ своихъ именъ, система его рушилась-бы. Именъ Тома Пэна и Вилльяма Уиндгэма Гренвилля вполнѣ достаточно для этого разрушенія».

Мы особенно несогласны съ замѣчаніемъ автора, напечатаннымъ курсивомъ, и полагаемъ, что оно не можетъ быть оправдано никакою здравою индукціей. Нелѣпость теоріи, разсказанной Маколеемъ, зависитъ именно отъ *рода* тѣхъ фактовъ, изъ которыхъ она выведена. Вся эта теорія есть грубый примѣръ «заключеній по случайнымъ совпаденіямъ», безъ всякаго исходнаго положенія, выведеннаго изъ извѣстныхъ свойствъ предполагаемой причины, что составляетъ собственно характеристику эмпиризма». Хотя при построеніи этой теоріи и примѣнялся въ извѣстной степени пріемъ исключенія, но, очевидно, что это исключеніе слишкомъ неполно, чтобы оно могло дать удовлетворительные результаты.

Маколей задаетъ затѣмъ вопросъ: какое число фактовъ достаточно для заключенія? Послѣ какого числа опытовъ Дженнеръ вправѣ былъ бы признать, что прививка предохраняетъ отъ оспы? На это мы отвѣтимъ, что число фактовъ зависитъ отъ *рода ихъ* и отъ той *теоріи*, которой они подчинены. Въ томъ случаѣ, когда факты особенно сложны, они могутъ сами по себѣ получить какое-либо значеніе не прежде, чѣмъ окажется, что теорія, желающая объяснить ихъ, находится въ согласіи со всѣми другими извѣстными истинами.

Оригинальность Бэкона ни въ какомъ случаѣ не умаляется тѣмъ аргументомъ, что во всѣ времена люди, всякій разъ, когда они разсуждали правильно, разсуждали индуктивно. Затѣмъ, въ той частной области, съ которой преимущественно имѣетъ дѣло Бэконъ, люди несомнѣнно руководились ложнымъ методомъ *).

---

*) И при томъ, несмотря на то, что еще за три столѣтія до Фрэнсиса Бэкона, его великій однофамилецъ Роджеръ Бэконъ энергически предостерегалъ противъ этого метода: Sine experientia nihil sufficienter sciri potest. Duo enim sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et experimentum. Argumentum concludit et facit nos concludere questionem, sed non certificat neque removet dubinattionem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi enim inveniat via experientiae". Opus Majus, pars VI, cop. I.

Они не сознавали необходимости *постепенной и послѣдовательной* индукціи, которая, согласно Бэкону, должна имѣть мѣсто при всякихъ изслѣдованіяхъ. Бэконъ первый заставилъ сознать эту необходимость, и, какъ говоритъ д-ръ Уиэллъ, «по истинѣ замѣчательно, что въ то время, когда мыслящіе люди едва только начали признавать необходимость отправляться отъ опыта въ той или другой формѣ, Бэконъ даетъ уже совѣтъ—выходить изъ наблюденія и непрерывно подвигаться впередъ небольшими шагами, переходя чрезъ послѣдовательныя градаціи общности. Бэконъ, установивъ, благодаря своей проницательности, этотъ принципъ и выяснивъ всю его важность, не имѣлъ въ этомъ случаѣ никакихъ помощниковъ и соперниковъ».

Обратимся теперь къ другому вопросу. Былъ-ли этотъ методъ полезенъ при изслѣдованіяхъ? Многіе, и между прочими Маколей, даютъ отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Маколей вполнѣ правъ, когда онъ говоритъ: «Призывая людей къ открытію *новыхъ* истинъ, Бэконъ побуждалъ ихъ вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдовать индуктивному методу—единственному методу, при помощи котораго можетъ быть найдена истина. Но побуждая людей къ открытію не только новыхъ, но *полезныхъ* истинъ, онъ этимъ самымъ указалъ имъ на тотъ практическій интересъ, который способенъ заставить ихъ примѣнять индуктивный методъ правильно и старательно. Его предшественники предупреждали природу. Они довольствовались основными принципами, которые выводились путемъ крайне несовершенной и безпорядочной индукціи. Но отъ чего это зависѣло? Отъ того, полагаемъ мы, что ихъ философія не задавалась никакими практическими цѣлями, отъ того, что она была лишь простымъ упражненіемъ ума. У человѣка, которому нужно придумать новую машину или изобрѣсти новое лекарство, есть сильный стимулъ наблюдать терпѣливо и тщательно и пробовать опытъ за опытомъ; но такого стимула нѣтъ у того, кому просто нужна тема для диспута или для декламаціи».

Въ этомъ отрывкѣ Маколей, по нашему мнѣнію, указываетъ именно на ту заслугу Бэкона, на признаніи которой настаиваемъ и мы. Намъ говорятъ, что Бэконъ побуждалъ людей слѣдовать индуктивному методу—единственному методу, посредствомъ котораго можетъ быть найдена истина. Кто указалъ на безполезность угадыванія природы?—Бэконъ. Кто обнаружилъ неудовлетворительность и безпорядочность индукціи схоластовъ?—Бэконъ. Заслуга его состоитъ не въ томъ только, что онъ онъ побуждалъ открывать новыя земли, но и въ томъ, что для этой цѣли снабдилъ людей картой и компасомъ. Между его предшественниками и современниками было много выдающихся лицъ, возстававшихъ противъ древней философіи и побуждавшихъ людей къ открытію полезныхъ истинъ, но эти лица, хотя и указывали постоянно на наблюденіе и опытъ, не имѣли никакого и развѣ только крайне смутное понятіе объ индуктивномъ методѣ. Маколей совершенно

противорѣчитъ исторіи, когда онъ говоритъ, что «Бэконъ принесъ огромную пользу обществу не тѣмъ, что онъ преподалъ философамъ правила, какъ слѣдуетъ надлежащимъ образомъ обращаться съ индукціей, но тѣмъ, что онъ указалъ имъ на цѣль обращаться съ этой индукціей правильно». *Цѣль* указывалась многими, можно даже сказать, что она подсказывалась духомъ вѣка; но *правила* выработаны исключительно Бэкономъ. Правда, эти правила далеко не совершенны, но они составляютъ начало, они образуютъ основу болѣе совершеннаго зданія, возведеннаго его послѣдователями. Вся сила аргумента Маколея обусловливается его ложнымъ пониманіемъ Бэконовой индукціи. Онъ утверждаетъ, что каждый человѣкъ ежедневно практикуетъ эту индукцію; но это значитъ смѣшивать обыкновенную индукцію съ научной, простое разсужденіе съ длиннымъ и сложнымъ процессомъ заключенія, это значитъ смѣшивать то, что Бэконъ постоянно и отчетливо различаетъ, т. е. *индукцію* съ *индуктивнымъ методомъ*. По всей вѣроятности, такое смѣшеніе повліяло на произведенный имъ выборъ фактовъ. Ни въ одномъ изъ приведенныхъ имъ случаевъ вовсе не требуется прибѣгать къ сложному процессу разсужденія. Кто желаетъ сшить сапоги, тотъ долженъ прибѣгнуть къ индукціямъ, но, конечно, ему вовсе не зачѣмъ обращаться къ индуктивному методу; но если бы тотъ же человѣкъ возымѣлъ намѣреніе установить какой нибудь законъ природы, индуктивный методъ былъ-бы совершенно необходимъ. Маколей не станетъ, конечно и утверждать, что если обыкновенный человѣкъ вздумаетъ отыскивать какой-нибудь законъ природы, то онъ будетъ практиковать постепенную и послѣдовательную индукцію, переходя отъ частностей къ выводамъ возрастающей общности, безъ всякаго «предупрежденія» природы, безъ внезапныхъ скачковъ отъ одной какой-нибудь частности непосредственно къ общности самаго высшаго порядка. Хотя *индукція*, какъ типическая форма сужденія, должна практиковаться всякимъ сколько-нибудь разумнымъ животнымъ, но собственно *индуктивный методъ* не только не можетъ считаться обыкновеннымъ пріемомъ въ мышленіи обыкновенныхъ людей, но можно даже сказать, что едва-ли найдется другой какой-нибудь пріемъ, который настолько противорѣчилъ-бы естественнымъ наклонностямъ ума. Бэконъ не разъ указывалъ на эти наклонности, побуждающія насъ составлять сужденія поспѣшно, на основаніи крайне скудныхъ данныхъ. Индуктивный же методъ требуетъ постояннаго и неусыпнаго подавленія присущей намъ тенденціи и предупреждать факты, и сокращать, посредствомъ какого-либо пріема, тотъ длинный путь, который приводитъ къ истинѣ.

Но, находя, что Маколей черезчуръ умаляетъ важность индуктивныхъ правилъ, мы, однако, согласны съ нимъ въ томъ, что Бэконъ слишкомъ преувеличивалъ ихъ значеніе. «Нашъ методъ научныхъ открытій», говоритъ онъ въ одномъ изъ своихъ афоризмовъ, «по своей природѣ таковъ, что онъ мало оставляетъ ра-

боты проницательности и силѣ генія, приводя почти къ одному и тому же уровню всѣ степени генія и ума» *). Конечно, это можетъ быть вполнѣ опровергнуто сравненіемъ двухъ какихъ-нибудь лицъ, занимающихся научными изслѣдованіями. Чѣмъ совершеннѣе вспомогательное орудіе, тѣмъ ярче проявляется природное превосходство. Дайте топоры двумъ лицамъ, нанятымъ для расчистки лѣса, и перевѣсъ окажется несомнѣнно на сторонѣ сильнѣйшаго. Независимо отъ этого, методъ Бэкона, какъ бы хорошъ онъ ни былъ на дѣлѣ, не можетъ принудить людей слѣдовать ему: противъ него естественная наклонность ума. Маколей поэтому совершенно правъ, предпочитая духъ Бэконовскаго метода правиламъ, изложеннымъ во второй книгѣ Новаго Органа.

Но есть еще и другая причина, заставляющая предпочесть этимъ правиламъ духъ метода; она заключается въ неполнотѣ этихъ правилъ. Радикальный недостатокъ Бэконовскаго метода состоитъ въ томъ, что это исключительно методъ индуктивный, не соединенный съ *дедуктивнымъ*. Бэконъ такъ глубоко убѣжденъ былъ въ несостоятельности исключительно дедуктивнаго метода, который на его глазахъ практиковался его современниками и въ которомъ онъ видѣлъ причину неудачъ, постигавшихъ его предшественниковъ, что онъ естественно предпочелъ остановить свое вниманіе на методѣ индуктивномъ. Эта ошибка Бэкона зависѣла въ немалой мѣрѣ также и отъ его недостаточнаго математическаго образованія. Впрочемъ, хотя справедливо, что онъ не обратилъ должнаго вниманія на дедуктивный методъ, но нельзя сказать, чтобы онъ совсѣмъ упустилъ его изъ виду. Тѣ, которые утверждаютъ это, забываютъ, что вторая часть Новаго Органа осталась незаконченной. Именно въ этой второй части онъ намѣревался трактовать о дедукціи, какъ это ясно изъ слѣдующихъ строкъ: «Указанія относительно истолкованія природы распадаются на два отдѣла. Въ первомъ дѣло идетъ объ образованіи положеній изъ опыта, а во второмъ—*о дедукціи* или *о выводѣ новыхъ экспериментовъ изъ положеній* (de ducendis aut derivandis experimentis novis ab axiomatibus)» **). Отсюда понятно, что онъ видѣлъ въ методѣ двѣ стороны, но такъ какъ вторая часть его «Органа» не закончена, то мы можемъ принять къ свѣдѣнію замѣчаніе профессора Плейфера, что «въ весьма обширной области физической науки изслѣдованія могутъ производиться, хотя быть можетъ и не съ большей легкостью, но, несомнѣнно, съ менѣе частой помощью опыта, чѣмъ этого, повидимому, требуютъ правила «Новаго Органа». Во всѣхъ оптическихъ изслѣдованіяхъ, гдѣ примѣнима математика, послѣ установленія при посредствѣ опыта нѣсколькихъ принциповъ изъ нихъ выводится, при помощи одной только геометріи и алгебры, множество истинъ, столь же твердыхъ, какъ и установлен-

*) Novum Organum, I, Aph. 61.
**) Ibid. II, Aph. 10.

ные путемъ опыта принципы... Строгій методъ Бэкона необходимъ поэтому въ тѣхъ только случаяхъ, гдѣ выясненный предметъ новъ и гдѣ мы ничего или почти ничего не знаемъ о дѣйствующихъ факторахъ» *).

Вслѣдствіе недостаточнаго математическаго образованія, Бэконъ не могъ признать дедукцію столь же важной, какъ и индукцію. «Онъ справедливо замѣтилъ, что во всякой наукѣ *axiomata media* составляютъ ея главную цѣну. Обобщенія низшаго порядка, пока они не объяснены на основаніи среднихъ принциповъ и пока они не сведены къ этимъ принципамъ, слѣдствіями которыхъ они являются, обладаютъ лишь несовершенной точностью эмпирическихъ законовъ, между тѣмъ какъ законы наиболѣе общіе *чрезчуръ* общи и, заключая въ себѣ слишкомъ мало частностей, даютъ недостаточное указаніе на то, что происходитъ въ отдѣльныхъ случаяхъ, гдѣ этихъ частностей всегда почти огромное множество. Нельзя поэтому не признать, вмѣстѣ съ Бэкономъ, важности среднихъ принциповъ во всякой наукѣ. Но я полагаю, однако, что онъ глубоко заблуждается въ той части своей доктрины, гдѣ дѣло идетъ о способѣ полученія этихъ *axiomata media*, хотя въ его сочиненіяхъ не найдется никакой другой идеи, за которую-бы его такъ сильно восхваляли. Онъ устанавливаетъ общее правило, что индукція должна переходить отъ низшихъ принциповъ къ среднимъ, и отъ среднихъ къ высшимъ, не допуская ни въ какомъ случаѣ обратнаго порядка и, слѣдовательно, возможности открытія новыхъ принциповъ путемъ дедукціи. Трудно допустить, чтобы такой проницательный человѣкъ, какъ Бэконъ, могъ впасть въ подобную ошибку, еслибы въ его время между науками, имѣющими дѣло съ послѣдовательными явленіями, существовала хотя бы одна дедуктивная наука, какою теперь является, напр., механика, астрономія, оптика, акустика и т. д. Эти науки ясно показываютъ, что высшій и средній принципы отнюдь не выводятся изъ низшаго, но наоборотъ. Въ нѣкоторыхъ изъ этихъ отраслей знанія наивысшія обобщенія были установлены всего ранѣе съ кое-какою научной точностью, какъ напр. (въ механикѣ) законы движенія. Сначала эти общіе законы, правда, не пользовались такимъ всеобщимъ признаніемъ, какъ послѣ успѣшнаго приложенія ихъ къ объясненію многихъ явленій, къ которымъ они прежде считались непримѣнимыми. Примѣромъ могутъ служить законы движенія, которые въ соединеніи съ другими законами, дали возможность объяснить дедуктивно небесныя явленія. Остается всетаки тотъ фактъ, что положенія, признанныя впослѣдствіи самыми общими истинами науки, добыты были всего ранѣе, несмотря на всю точность обобщенія, путемъ котораго онѣ получены.

«Поэтому, главнѣйшая заслуга Бэкона не можетъ заключаться, какъ это часто говорятъ, въ осужденіи неправильнаго метода

---

*) Dissertation, стр. 58, 61.

древнихъ, слѣдуя которому они отправлялись отъ высшихъ обобщеній и изъ нихъ выводили средніе принципы. Методъ этотъ не можетъ быть названъ ни неправильнымъ, ни осужденнымъ; это общепризнанный методъ новѣйшей науки, которому она обязана своими величайшими завоеваніями. Ошибка древней философіи состояла не въ томъ, что она начинала съ установленія самыхъ широкихъ обобщеній, но въ томъ, что она устанавливала ихъ безъ помощи или безъ гарантіи строго индуктивнаго метода и затѣмъ, примѣняя ихъ дедуктивно, не прибѣгала къ повѣркѣ, играющей такую важную роль въ дедуктивномъ методѣ» *).

Здѣсь указана слабая сторона Бэконовскаго метода и, какъ мы думаемъ, въ первый разъ. Но мы не можемъ вполнѣ согласиться съ заключительными выводами Милля. Хотя Бэконъ, быть можетъ, и не понималъ истинной важности правильнаго дедуктивнаго метода, но для него ясна была безплодность той дедукціи, которая была въ употребленіи до него; онъ даже понималъ, что причина этой безплодности—отсутствіе повѣрки, недостатокъ помощи и гарантіи со стороны строгаго индуктивнаго метода. Въ этомъ заключается его величайшая заслуга, между тѣмъ какъ самый крупный недостатокъ его—неправильное представленіе объ истинномъ индуктивномъ методѣ.

Есть еще другая важная причина, почему одинъ индуктивный методъ неспособенъ былъ привести къ какимъ-либо великимъ открытіямъ. Для указанія ея, намъ опять придется обратиться къ «*Системѣ логики*»:

«Философы удивлялись тому, что подробно разработанная система индуктивной логики столь мало послужила на пользу послѣдующимъ изслѣдователямъ, и не признавалась, кромѣ немногихъ общихъ принциповъ ея, за теорію, равно какъ и на практикѣ не дала никакихъ крупныхъ научныхъ результатовъ. Указанія на этотъ фактъ часто встрѣчаются, но онъ едва ли былъ объясненъ сколько-нибудь удовлетворительно; нѣкоторые сочли даже за лучшее утверждать, что всѣ правила индукціи безполезны, вмѣсто того, чтобы ограничиться тѣмъ предположеніемъ, что, быть можетъ, Бэконовскія правила основаны на недостаточномъ анализѣ индуктивнаго процесса. Такое предположеніе тотчасъ-же найдетъ себѣ подтвержденіе, лишь только мы обратимъ вниманіе на то, что Бэконъ совсѣмъ упустилъ изъ виду множественность причинъ. Вопреки всему, что мы знаемъ о природѣ, онъ безмолвно признаетъ во всѣхъ правилахъ, что явленіе не можетъ имѣть болѣе одной причины» **).

Въ другомъ мѣстѣ, которое мы не приводимъ, такъ какъ оно слишкомъ длинно, тотъ же авторъ указываетъ на капитальную ошибку въ воззрѣніи Бэкона на индуктивную философію, именно

*) System of Logic, Милля, II, 524—6.
**) System of Logic, II, 373.

на предположеніе его, что принципъ исключенія, — это великое орудіе логики, введеніе котораго въ употребленіе составляетъ его огромную заслугу,—примѣняется совершенно такъ-же, безъ всякаго различія, какъ къ изслѣдованію *сосуществующихъ* явленій, такъ и къ изслѣдованію явленій *слѣдующихъ другъ за другомъ* *).

Вообще можно сказать, что воззрѣніе Бэкона на научный методъ, въ тѣхъ границахъ, до какихъ онъ довелъ его разработку, замѣчательно. Но вслѣдствіе нѣкоторыхъ недостатковъ, зависѣвшихъ главнымъ образомъ отъ того, что не установлено было никакой науки, которая могла-бы служить для него образцомъ, его методъ могъ принести лишь *косвенную* пользу. Если онъ не далъ никакихъ великихъ открытій, то онъ всетаки оказалъ важное вліяніе на умы тѣхъ, которые впослѣдствіи пришли къ этимъ великимъ открытіямъ. «Для того, чтобы доказать, говоритъ профессоръ Нэпиръ, что сочиненія Бэкона сильно содѣйствовали прогрессу физическихъ наукъ, надо доказать, что они дѣйствительно произвели все это (т. е. устранили существовавшіе методы, сообщили толчекъ опытному изслѣдованію и установили въ помощь ему плодотворные взгляды и принципы); доказательство же это должно быть почерпнуто изъ свидѣтельства тѣхъ, которые дѣйствительно испытали вліяніе этихъ сочиненій или ознакомились съ ними какимъ-либо путемъ». Профессоръ Нэпиръ посвящаетъ большую часть своего поучительнаго этюда разсмотрѣнію этихъ свидѣтельствъ, многочисленныхъ и имѣющихъ рѣшающее значеніе; они принадлежатъ писателямъ англійскимъ, французскимъ, итальянскимъ и нѣмецкимъ.

Теперь намъ остается разсмотрѣть послѣдній вопросъ о томъ, не заключался-ли методъ Бэкона въ научномъ духѣ его вѣка? Отвѣтъ на это долженъ быть утвердительный; но точно также и изобрѣтеніе паровой машины скрыто было въ знаніяхъ и стремленіяхъ Уаттовской эпохи. Всякое открытіе есть только нахожденіе того, что еще ищется другими, и еслибы то, что ищется, нигдѣ не было скрыто, то никто не могъ бы найти его. Совершенно неосновательно поэтому лишать человѣка славы на томъ основаніи, что то, что онъ нашелъ, уже было приготовлено для находки, и было бы найдено раньше или позже какимъ-либо другимъ человѣкомъ. Конечно, такъ, но только найдено было-бы такимъ человѣкомъ, который способенъ видѣть то, чего не замѣчаютъ его современники, слѣдовательно опять какимъ-либо *великимъ* человѣкомъ. Почему же ближайшіе предшественники и современники Бэкона не нашли этого скрытаго метода? Онъ находился предъ ними такъ-же, какъ и предъ нимъ. Почему именно онъ нашелъ его? Потому, что у него у одного оказались требуемыя для этого способности.

Совершенно справедливо, что великія открытія дѣлались и въ его время, и ранѣе, и такъ какъ они могли быть только резуль-

*) Ibid. II, 127 и слѣд.

татомъ примѣненія вѣрнаго метода, то, конечно, въ нихъ подразумѣвался и этотъ методъ. Но это нисколько не умаляетъ оригинальности Бэкона. «Принципы доказательствъ, говоритъ Милль, и теоріи метода не устанавливаются *a priori*. Законы нашей мыслительной способности, какъ и законы, управляющіе дѣятельностью всякихъ другихъ естественныхъ агентовъ, познаются только тогда, когда мы видимъ ихъ въ дѣйствіи. Раннія пріобрѣтенія науки добыты безъ *сознательнаго* примѣненія научнаго метода, и мы никогда не знали бы, какимъ путемъ можетъ быть достигнута истина, еслибы не существовало ранѣе пріобрѣтенныхъ истинъ». Но если мы примемъ во вниманіе крайне скудное количество, во времена Бэкона, существовавшихъ научныхъ истинъ, то насъ еще болѣе должна удивить та чудесная способность его, которая дала ему возможность сдѣлать такъ много при столь ограниченномъ матеріалѣ. «Въ исторіи человѣческихъ знаній, говоритъ Плейферъ, не найдется никого, о комъ можно было бы сказать, что на мѣстѣ Бэкона. онъ сдѣлалъ бы то же самое, никого, чей пророческій геній былъ бы въ состояніи начертать систему науки, которая еще не успѣла зародиться».

Изучать Бэкона столько же полезно, сколько и привлекательно. Но цѣль наша заключалась лишь въ томъ, чтобы изложить его методъ и выяснить его историческое значеніе. Здѣсь мы только указали, на какомъ фундаментѣ зиждется его слава, какъ отца экспериментальной философіи. Мы занимались исключительно его методомъ, потому что только онъ даетъ ему право занять мѣсто въ нашей исторіи философіи. Мы не говорили о его заблужденіяхъ, равно какъ и о его удивительныхъ и разнообразныхъ способностяхъ, которыя Маколей такъ удачно сравнилъ съ шатромъ, подареннымъ волшебницей Перибаной принцу Ахмету: «Сложи его, и это—игрушка въ рукахъ женщины; разверни его, и подъ сѣнью его найдутъ себѣ отдыхъ арміи могущественныхъ султановъ».

ВТОРАЯ ЭПОХА.

ОСНОВАНІЕ ДЕДУКТИВНАГО МЕТОДА.

ГЛАВА I.

ДЕКАРТЪ.

§ I. Жизнь Декарта.

Въ концѣ шестнадцатаго столѣтія, въ 1596 году, въ Туренѣ родился отъ бретонскихъ родителей слабый, хилый ребенокъ, по имени Рэнэ Декартъ Дюперронъ. Нѣсколько дней послѣ его рожденія болѣзнь легкихъ унесла въ могилу его мать. Хилый ребенокъ сталъ хилымъ мальчикомъ, и до 20-ти лѣтъ жизнь его была въ опасности.

Смерть этого мальчика была-бы тяжелою утратою для міра. Тѣмъ, кто видѣлъ, какъ онъ еле передвигалъ ноги, между тѣмъ какъ товарищи его неутомимо рѣзвились и бѣгали, едва ли пришло-бы на мысль, что этотъ мальчикъ, которому сухой, прерывистый кашель и блѣдность, казалось, предвѣщали раннюю смерть, вскорѣ сдѣлается славнымъ вождемъ человѣчества, творцомъ произведеній, которыя въ теченіи многихъ вѣковъ будутъ предметомъ изученія, цитированія и критики. Учителя любили его; онъ былъ ученикомъ, подающимъ надежды; на восьмомъ году онъ прозванъ былъ «молодымъ философомъ», вслѣдствіе его страсти къ ученію и привычки постоянно задавать вопросы.

Воспитаніе его ввѣрено было іезуитамъ. Эта удивительная корпорація имѣетъ множество дурныхъ сторонъ, но никто не станетъ отрицать, что она всегда придавала цѣну воспитанію и умѣла пользоваться имъ. Въ коллежѣ La Flèche молодой Декартъ обучался математикѣ, физикѣ, логикѣ, риторикѣ и древнимъ языкамъ. Онъ былъ способнымъ ученикомъ, учился быстро, и ученіе никогда не надоѣдало ему.

Но питательна ли была духовная пища іезуитовъ? Томасъ замѣчаетъ: «воспитаніе существуетъ для обыкновеннаго человѣка,

для генія-же нѣтъ иного воспитанія, кромѣ того, которое онъ самъ даетъ себѣ, и это послѣднее воспитаніе состоитъ въ разрушеніи перваго». Это совершенно справедливо по отношенію къ Декарту, который, оставивъ коллежъ La Flèche, объявилъ, что онъ ничего не вынесъ изъ своихъ занятій, кромѣ убѣжденія въ крайнемъ невѣжествѣ и глубокаго отвращенія къ господствующимъ философскимъ системамъ. Безсиліе философовъ разрѣшить занимавшія ихъ проблемы, анархія, царствовавшая въ научномъ мірѣ, гдѣ не было двухъ мыслителей, согласныхъ между собою на счетъ основныхъ пунктовъ, нелѣпость заключеній, вытекавшихъ изъ нѣкоторыхъ общепринятыхъ посылокъ,—все это побудило его перестать прибѣгать для утоленія своей жажды къ кладезю этихъ философовъ.

«И вотъ почему, говоритъ онъ, какъ только года позволили мнѣ разстаться съ моими наставниками, я совершенно отложилъ въ сторону литературныя занятія, и, рѣшившись не искать знаній нигдѣ, какъ только въ самомъ себѣ или въ великой книгѣ міра, я употребилъ остатокъ своей юности на путешествія, на посѣщеніе дворовъ и лагерную жизнь, на сношенія съ людьми различныхъ характеровъ и положеній, на обогащеніе себя разнообразнымъ опытомъ и въ особенности на попытки извлечь кой-какія назидательныя заключенія изъ всего видѣннаго.

«Такъ какъ ошибочность въ сужденіяхъ людей и ихъ собственныхъ дѣлахъ тотчасъ карается неудачей, то мнѣ казалось, что я найду въ этихъ сужденіяхъ больше правды, чѣмъ въ умствованіяхъ философа, не имѣющихъ никакихъ практическихъ результатовъ и не влекущихъ за собой никакого послѣдствія для него, кромѣ того развѣ, что онъ станетъ тѣмъ болѣе тщеславиться ими, чѣмъ дальше они отъ здраваго смысла, такъ какъ въ такомъ случаѣ онъ долженъ для того, чтобы придать имъ правдоподобіе, потратить больше остроумія и умственной изворотливости» *).

Въ теченіи многихъ лѣтъ Декартъ велъ скитальческую, бездомную жизнь, то служа въ арміи, то путешествуя, то занимаясь въ уединеніи математикой, то бесѣдуя съ учеными. Но всѣ эти разнообразныя занятія подчинены были одной постоянной цѣли. Онъ искалъ отвѣтовъ на смущавшіе его вопросы и вырабатывалъ свой методъ. На тридцать второмъ году онъ задумалъ преобразовать философію. Въ это время онъ находился на зимнихъ квартирахъ въ Нейбургѣ, на Дунаѣ. Вскорѣ начались его путешествія, но на тридцать третьемъ году онъ удалился въ Голландію, чтобы здѣсь, въ тиши и уединеніи, связать свои мысли въ одну цѣльную систему. Тутъ онъ пробылъ восемь лѣтъ въ такомъ полномъ отрѣшеніи отъ людей, что даже друзья его не могли узнать его мѣстоприбываніе.

---

*) Discours de la Méthode, стр. 6, изданіе Жюля Симона, имѣющее много достоинствъ. Paris, 1844 г.

Результаты своихъ уединенныхъ трудовъ онъ обнародовалъ въ своемъ знаменитомъ «Discours de la Méthode» и въ своихъ «Meditations» (на которыя онъ же придумалъ и возраженія), возбудивъ сильную сенсацію. Для всѣхъ очевидно было, что появился оригинальный и глубокій мыслитель, и хотя именно эта оригинальность и должна была возбудить противъ него нападки, но онъ все-таки завоевалъ себѣ положеніе. Имя его пріобрѣло европейскую извѣстность, пререканія его возбуждали интересъ во всей Европѣ. Карлъ I, англійскій король, приглашалъ его къ себѣ, обѣщая ему щедрое вознагражденіе, и, вѣроятно, приглашеніе это было-бы принято, еслибы не возгорѣлась гражданская война. Впослѣдствіи онъ получилъ и отъ шведской королевы Христины лестное приглашеніе посѣтить ее; нѣкоторыя сочиненія его доставили ей большое удовольствіе и она пожелала, чтобы онъ ознакомилъ ее съ принципами своей философіи. Онъ принялъ это приглашеніе и прибылъ въ Стокгольмъ въ 1649 году. Пріемъ былъ самый предупредительный, и онъ такъ понравился королевѣ, что она серьезно просила его остаться въ Швеціи и оказать ей содѣйствіе въ дѣлѣ учрежденія академіи наукъ. Слабый организмъ Декарта не могъ, однако, выносить суровости мѣстнаго климата, и въ одно изъ своихъ утреннихъ посѣщеній Христины, онъ простудился и заболѣлъ воспаленіемъ легкихъ, положившимъ конецъ его существованію. Христина была сильно опечалена, она похоронила его на кладбищѣ, предназначенномъ для иностранцевъ, и составила ему длинный панигирикъ, начертанный на его надгробномъ памятникѣ. Впосрѣдствіи (1666 г.) тѣло его было перевезено изъ Швеціи во Францію и погребено съ большими церемоніями въ St. Geneviève de Mont.

Декартъ былъ великій мыслитель, но этимъ и ограничиваетси похвала, которую мы можемъ воздать ему какъ человѣку. По характеру своему онъ былъ робокъ до низости. Обнародывая свои доказательства существованія Бога, онъ былъ въ видимой тревогѣ, какъ бы церковь не нашла въ нихъ чего-либо предосудительнаго. Онъ написалъ также астрономическій трактатъ, но не рѣшался напечатать его, зная о судьбѣ Галилея, и всякій разъ, когда ему приходилось говорить о движеніи земли, онъ прибѣгалъ къ различнымъ увреткамъ. Онъ не отличался мужествомъ и преданностью своимъ убѣжденіямъ. Это былъ всегда сдержанный и тихій человѣкъ, старавшійся никому не наносить оскорбленій. Въ этомъ, какъ и во многихъ другихъ отношеніяхъ, онъ походитъ на своего знаменитаго соперника Фрэнсиса Бэкона, но Декартъ передалъ потомству чистое имя, тогда какъ на имени Бэкона слишкомъ много пятенъ, чтобы ихъ могло смыть время. Трудно, однако, сказать, на сколько неодинаковая нравственная репутація этихъ философовъ обусловливалась различіемъ ихъ положеній. Еслибъ Бэконъ посвятилъ себя исключительно научнымъ занятіямъ, намъ, вѣроятно, тоже пришлось бы только восхвалить его имя.

§ II. Методъ Декарта.

Нѣкоторые оспариваютъ право Бэкона на названіе отца экспериментальной науки, но никто не оспариваетъ права Декарта на названіе отца новѣйшей философіи. Метафизика и психологія продолжаютъ пользоваться его методомъ, и до сихъ поръ еще большая часть мыслителей континента указываютъ на его разсужденія съ полнымъ удовлетвореніемъ, какъ на совершенные или почти совершенные образцы этого метода.

Посвящая свои *Размышленія* Сорбоннѣ, онъ говоритъ: «Я всегда думалъ, что два вопроса—о существованіи Бога и о сущности души—должны считаться самыми главными въ ряду тѣхъ вопросовъ, рѣшать которые слѣдуетъ скорѣе философіи, чѣмъ теологіи; ибо хотя для насъ, вѣрующихъ, совершенно достаточно вѣрить въ Бога и въ то, что душа не погибаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, но, безъ сомнѣнія, невѣрующихъ невозможно заставить признать какую либо религію или даже какую либо нравственную добродѣтель иначе, какъ путемъ доводовъ разума». Эта не совсѣмъ обычная для своего времени рѣчь показываетъ, какъ велика была отвоеванная философіей самостоятельность.

Но если философія должна быть самостоятельна, если разуму слѣдуетъ опираться только на самого себя, то, спрашивается, по какой дорогѣ онъ долженъ пойти? Послѣ того какъ разумъ отказался отъ помощи церкви, предъ философіей было два исхода: или послѣдовать примѣру древности и при посредствѣ ея методовъ отыскивать истину, или же проложить новый путь, найти новый методъ. Первое едва-ли было возможно. Духъ вѣка слишкомъ противорѣчилъ старымъ методамъ, и самъ Декартъ болѣзненно испытывалъ на себѣ всеобщую анархію и нестойкость въ убѣжденіяхъ. Оставалось поэтому выбрать второй путь.

Отсутствіе твердости въ убѣжденіяхъ было болѣзнью того вѣка. Скептицизмъ проникъ всюду, и наиболѣе самоувѣренный догматизмъ не могъ предложить никакого критерія достовѣрности. Это отсутствіе критерія, какъ мы видѣли, привело въ Греціи къ скептицизму, эпикуреизму, стоицизму, къ ученію Новой Академіи и, наконецъ, заставило послѣдователей Александрійской школы обратиться къ вѣрѣ, для того, чтобы избѣгнуть стоявшей предъ ними дилеммы. Вопросъ о критеріи долго былъ жизненнымъ вопросомъ философіи. Декартъ не могъ найти на него отвѣта въ доктринахъ современныхъ ему ученыхъ. Ни въ одной изъ господствовавшихъ системъ онъ не находилъ для себя твердой опоры: волнуемый сомнѣніями, не довѣряя заключеніямъ собственнаго разума и свидѣтельству своихъ чувствъ, онъ пришелъ, наконецъ, къ мысли сдѣлать изъ своей души *tabula rasa* и затѣмъ воспроизвести всѣ свои знанія. Онъ рѣшился подвергнуть анализу посылки для каждаго заключенія и не признавать ничего, что не будетъ доказано до-

водами разума, на столько убѣдительными, чтобы нельзя было опровергнуть ихъ никакими усиліями.

Декартъ передалъ намъ подробную исторію своихъ сомнѣній. Изъ нея мы узнаемъ, какимъ образомъ сложилось въ немъ убѣжденіе, что онъ легко можетъ усомниться во всемъ, кромѣ своего собственнаго существованія. Здѣсь онъ дошелъ до самой границы самоотрицанія. Здѣсь онъ остановился; здѣсь, въ самомъ себѣ, въ своемъ сознаніи, онъ нашелъ, наконецъ, неотразимый фактъ, неопровержимую достовѣрность.

Онъ нашелъ твердую почву. Онъ могъ сомнѣваться въ существованіи внѣшняго міра и считать его призракомъ; онъ могъ сомнѣваться въ существованіи Бога, но невозможно никакое сомнѣніе въ существованіи его мыслящаго, сомнѣвающагося ума. Если ничего не существуетъ, то существуетъ онъ самъ, сомнѣвающійся. Существованіе его, возвѣщенное ему его собственнымъ сознаніемъ, было первичнымъ фактомъ, первой несомнѣнной достовѣрностью. Отсюда его знаменитое *cogito, ergo sum*: «Я мыслю, слѣдовательно существую».

Довольно любопытно и, какъ примѣръ склонности философовъ къ пустымъ словопреніямъ, не лишено назидательности то обстоятельство, что это знаменитое *cogito, ergo sum* часто подвергалось нападкамъ, вслѣдствіе логической неправильности этой формулы. Начиная отъ Гассенди, недовольные ею указывали на то, что говорить «я мыслю, *слѣдовательно* существую» значитъ считать рѣшеннымъ вопросъ, подлежащій рѣшенію, такъ какъ слѣдовало доказать тождество существованія и мысли. Еслибы Декартъ, дѣйствительно, желалъ доказать свое существованіе путемъ разсужденія, то Гассенди совершенно въ правѣ былъ бы поставить ему въ упрекъ это *petitio principii*, такъ какъ большая посылка — «то, что мыслитъ, существуетъ»—принята Декартомъ какъ предположеніе, а не доказана. Но у Декарта не было такого намѣренія. Въ чемъ заключалась его цѣль? Въ томъ, говоритъ онъ, чтобы найти исходную точку для разсужденія, найти неоспоримую достовѣрность. Гдѣ онъ нашелъ ее? Въ своемъ собственномъ сознаніи. Я могу въ чемъ угодно сомнѣваться, но я не могу сомнѣваться въ своемъ собственномъ существованіи, потому что само сомнѣніе мое показываетъ мнѣ, что есть нѣчто сомнѣвающееся. Вы можете, если угодно, назвать это предположеніемъ, но я лишь указываю на это, какъ на фактъ, стоящій выше и внѣ всякой логики, фактъ, который не можетъ быть ни доказанъ, ни опровергнутъ ею; онъ всегда будетъ неоспоримо вѣрнымъ и, какъ таковой, будетъ служить истинной основой философіи [1]).

Я существую. Никакое сомнѣніе не можетъ затемнить этой истины; никакимъ софизмомъ нельзя поколебать этого яснаго

---

[1]) См. его отвѣты на третій и пятый рядъ возраженій, собранныхъ въ приложеніи къ его Meditations.

принципа. Если нѣтъ никакой другой достовѣрности, то есть, по крайней мѣрѣ, одна эта достовѣрность, и она есть основа всякаго знанія. Незачѣмъ требовать доказательствъ того, что само по себѣ очевидно и неотразимо. Я существую. *Сознаніе* моего существованія есть для меня гарантія дѣйствительности моего существованія. Еслибы Декартъ, кромѣ указанія на этотъ фактъ, больше ничего не сдѣлалъ, мы не имѣли бы основанія говорить о немъ здѣсь. Странно, что многіе писатели видятъ въ его *cogito, ergo sum* выраженіе особенно важнаго принципа его системы, между тѣмъ какъ это только выраженіе того, что всѣмъ извѣстно, эпиграматическая форма, въ которую облеченъ обычный взглядъ на этотъ предметъ. Самый недалекій человѣкъ сказалъ бы, что для него доказательствомъ его существованія служитъ сознаніе его; онъ лишь не могъ бы такъ хорошо высказать эту мысль. Онъ сказалъ-бы: я знаю, что я существую, потому что я *чувствую*, что я существую.

Декартъ, поэтому, не открылъ ничего новаго, указывая на этотъ фактъ, какъ на неотразимую истину. Въ его системѣ фактъ этотъ имѣетъ лишь значеніе исходнаго пункта и указываетъ на *сознаніе*, какъ на основу всякой истины; другая такая основа невозможна. Вопрошайте сознаніе, и изъ его ясныхъ отвѣтовъ составится наука. Такимъ путемъ Декартъ устанавливаетъ новое основаніе и создаетъ новую философію. Собственно говоря, изрѣченіе Декарта есть лишь другое выраженіе старой формулы «познай самого себя», въ истолкованіи которой такъ сильно расходились между собою Ѳалесъ, Сократъ и послѣдователи Александрійской школы. Но Декартъ придалъ этой формулѣ точный смыслъ, котораго ей прежде недоставало. Еще недостаточно сказать человѣку: познай самого себя. Какимъ образомъ онъ долженъ познать себя? Заглянуть внутрь себя? Но мы всѣ дѣлаемъ это. Изслѣдовать сущность идей? Но и это дѣлалось, хотя и безуспѣшно. Изслѣдовать процессъ образованія идей? Предпринимались и такія изслѣдованія, и въ результатѣ получилась логика Аристотеля.

Формула «познай самого себя» требовала обстоятельнаго объясненія, которое и дано Декартомъ. Сознаніе, говоритъ онъ, есть фундаментъ всякихъ знаній, единственное основаніе абсолютной достовѣрности. Все, на что оно ясно указываетъ, должно быть истинно. Процессъ раскрытія истины, поэтому, весьма простъ: обратитесь къ своему сознанію и внимайте его яснымъ отвѣтамъ. Отсюда капитальнымъ пунктомъ его системы служитъ аксіома: *всѣ ясныя идеи истинны;* все, что сознается ясно и отчетливо, истинно. Онъ называетъ эту аксіому основой всѣхъ наукъ «закономъ и мѣрой» истины *).

*) „Hac igitur detecta veritate simul etiam invenit omnium scientiarum fundamentum: ac etiam omnium aliarum veritatum mensuram ac regulam; scilicet, quicquid tam clare ac distincte percipitur quam istud verum est". — Princip. Phil., стр. 4.

Затѣмъ первый шагъ его состоялъ въ установленіи правилъ для полученія этихъ *ясныхъ идей.* Правила эти слѣдующія:

I. Признавать истиннымъ только то, что *очевидно;* не допускать ничего, кромѣ того только, что съ такою ясностью и отчетливостью представляется истиннымъ, что никакія сомнѣнія на этотъ счетъ невозможны.

II. Раздѣлять каждый вопросъ на столько отдѣльныхъ вопросовъ, на сколько это возможно; такъ какъ при этомъ каждую часть легче обдумать, то и цѣлое будетъ удобопонятнѣе. (Анализъ).

III. Производить изслѣдованіе въ опредѣленномъ порядкѣ, начиная съ предметовъ болѣе простыхъ и, слѣдовательно, болѣе легкихъ для познаванія, и восходя мало по-малу къ познаванію предметовъ наиболѣе сложныхъ. (Синтезъ.)

IV. Производить точные разсчеты и принимать такія мѣры предосторожности, чтобы быть вполнѣ увѣреннымъ, что не упущено ничего существенно важнаго.

Такъ какъ сознаніе есть основаніе всякой достовѣрности, то все, что вы сознаете ясно и отчетливо, должно быть истиннымъ; все, что понято вполнѣ и опредѣленно, существуетъ, если только по идеѣ своей можетъ существовать.

Вышеизложенныя четыре правила Декарта и его теорія сознанія составляютъ лишь одну половину его системы, психологическую часть ея. Мы полагаемъ, что Дугальдъ Стюартъ только вслѣдствіе того, что обратилъ вниманіе исключительно на эту часть, могъ сказать (опровергая мнѣніе Кондорсе, утверждавшаго, что Декартъ сдѣлалъ для экспериментальной философіи болѣе Галилея и Бэкона), что Кондорсе ближе былъ-бы къ истинѣ, еслибъ онъ взглянулъ на Декарта, какъ на отца экспериментальной философіи ума. Названіе это, быть можетъ, и справедливо, но и похвалы Кондорсе, хотя и преувеличены, не лишены основанія.

Есть еще и другая сторона въ системѣ Декарта, одинаково или почти одинаково важная. Мы разумѣемъ математическій или дедуктивный методъ его. Декартъ всѣми признается выдающимся математикомъ. Онъ первый указалъ на возможность приложенія алгебры къ геометріи; это великое открытіе онъ сдѣлалъ, когда ему было только двадцать три года. Высказанная имъ новая мысль, что геометрическія кривыя могутъ быть выражаемы алгебраическими уравненіями, имѣетъ весьма важное значеніе въ исторіи математики, но насъ это интересуетъ здѣсь лишь настолько, насколько уясняетъ намъ развитіе его философскихъ идей. Онъ глубоко погруженъ былъ въ изученіе математики и убѣжденъ былъ, что ее можно значительно упростить и еще болѣе расширить ея приложеніе. Пораженный точностью математическаго разсужденія, онъ сталъ примѣнять его и къ предметамъ метафизическимъ. Главная цѣль его заключалась въ томъ, чтобы основать среди господствующаго скептицизма и анархіи прочное и убѣдительное ученіе. Для этого ему прежде всего необходимо стало найти осно-

ванiе достовѣрности, исходный пунктъ; онъ нашелъ его въ сознанiи. Затѣмъ ему нужно было установить надежный методъ, и онъ отыскалъ его въ математикѣ.

«Длинный рядъ доказательствъ, говоритъ онъ, простыхъ и понятныхъ дающихъ возможность геометрамъ доказывать самыя трудныя положенiя, внушилъ мнѣ мысль, что все, что входитъ въ область человѣческаго познанiя, должно слѣдовать другъ за другомъ въ видѣ подобнаго же ряда, и что если только мы не будемъ принимать ложное за истину и всегда будемъ соблюдать надлежащiй порядокъ, выводя одно знанiе изъ другаго, то никогда не окажется на столько отдаленнаго знанiя, чтобы мы не могли, наконецъ, дойти до него, или на столько труднаго, чтобы имъ нельзя было овладѣть»*). Эти намеки на двойственную природу метода Декарта даютъ возможность понять всю его систему. Въ ней психологическiй и математическiй методы нерасторжимы, такъ какъ сознанiе является здѣсь единственнымъ основанiемъ достовѣрности, а математика—единственно надежнымъ методомъ, приводящимъ къ достовѣрности.

Мы можемъ сказать такимъ образомъ, что дедуктивный методъ вполнѣ установленъ Декартомъ. Послѣ этого философiи, по мнѣнiю Декарта, остается только выводить слѣдствiя. Посылки были найдены; недоставало лишь заключенiй. Декартъ считалъ это справедливымъ какъ относительно физики, такъ и относительно психологiи. Такъ, въ своихъ *Principia* онъ объявляетъ о своемъ намѣренiи представить краткiй очеркъ важнѣйшихъ явленiй мiра, но не съ тѣмъ, чтобы при помощи ихъ доказать что-либо, ибо, прибавляетъ онъ, «мы желаемъ *выводить дѣйствiя изъ причинъ, а не причины изъ дѣйствiй*», а съ тою цѣлью, чтобы изъ безчисленныхъ дѣйствiй, о которыхъ мы знаемъ, что они могутъ быть слѣдствiемъ однѣхъ и тѣхъ же причинъ, научить нашъ умъ выбирать одни дѣйствiя предпочтительнѣе передъ другими**).

Если таковъ методъ Декарта, то читатели, конечно, не мало будутъ изумлены, узнавъ, что нѣкоторые французскiе писатели утверждаютъ, будто это тотъ же самый методъ, который установленъ и Бэкономъ. Удивленiе ихъ еще болѣе возрастетъ, когда они узнаютъ, что въ числѣ этихъ писателей находится и Викторъ Кузенъ. Онъ говоритъ: «Теперь посмотримъ, что сдѣлалъ нашъ Декартъ. Онъ выработалъ во Францiи тотъ-же самый методъ,

---

*) Discours de la Méthode, 12.

**) Principia Philos. pars III, стр. 51. Фраза: „Cupimus enim rationes effectuum a causis, non autem e contrario causarum ab effectibus deducere», выражаетъ, можно сказать, всю сущность его метода въ его противоположности методу Бэкона. Жюль Симонъ говоритъ: «философiя для Декарта начинается сомнѣнiемъ, которое одно только и составляетъ его методъ—cela seul est toute sa méthode» (См. Введенiе, приложенное къ изданнымъ имъ сочиненiемъ Декарта, стр. 3). Эти слова показываютъ, какъ намъ кажется, что авторъ совершенно не понялъ смысла умышленнаго скептицизма Декарта. Притомъ, какимъ образомъ сомнѣнiе можетъ быть методомъ?

установленіе котораго Англія пыталась приписать исключительно Бэкону. Вырабатывая этотъ методъ, Декартъ обнаружилъ менѣе возвышенности въ стилистическомъ отношеніи, но большую точность, какъ это всегда свойственно тому, кто, не довольствуясь установленіемъ правилъ, самъ примѣняетъ ихъ на практикѣ и вмѣстѣ съ наставленіемъ даетъ намъ и примѣръ»*). Затѣмъ Кузенъ приводитъ четыре правила Декарта, изложенныя нами выше, и, признавъ въ нихъ анализъ и синтезъ, въ которыхъ, по его мнѣнію, и состоитъ весь методъ Бэкона, объявляетъ, что методы этихъ двухъ философовъ совершенно одинаковы. Такое мнѣніе не требуетъ опроверженія, и мы-бы даже не стали указывать на него, еслибъ оно не служило примѣромъ шаткости тѣхъ понятій, которыя связываются многими писателями съ словомъ «методъ».

По отношенію къ Декарту Бэконъ былъ оборотною стороною медали. Онъ былъ слабъ въ той сферѣ, гдѣ Декартъ былъ наиболѣе силенъ, именно въ математикѣ. Сообразно съ этимъ, Бэконъ черезъ-чуръ преувеличивалъ значеніе индукціи и пренебрегалъ дедукціею; тогда какъ Декартъ преувеличивалъ важность дедукціи и придавалъ слишкомъ малую цѣну индукціи. Оба занимались физикой, но для Бэкона она была основаніемъ всѣхъ наукъ, между тѣмъ какъ Декартъ обращался къ ней только для поясненія своихъ принциповъ. Одинъ переходилъ отъ дѣйствій къ причинамъ, отъ извѣстнаго къ неизвѣстному; другой выводилъ дѣйствія изъ причинъ, объясняя феномены нуменами, объясняя то, что представляется чувствамъ, тѣмъ, что познается умозрительно (интуитивно). Оба отдѣляли религію отъ философіи; но Бэконъ находилъ, что проблемы религіи и метафизики неразрѣшимы путемъ разума и потому выходятъ изъ предѣловъ науки, Декартъ же утверждалъ, что проблемы эти рѣшаются *только* разумомъ и что рѣшеніе ихъ составляетъ первую задачу философіи.

Несмотря на всѣ указанныя, а также и на другія различія между этими философами, они представляютъ и нѣкоторое сходство, обусловливаемое одинаковымъ положеніемъ ихъ, какъ реформаторовъ. Оба они преувеличивали значеніе своихъ методовъ, которые, по ихъ словамъ, даютъ возможность всѣмъ людямъ философствовать съ одинаковою правильностью. «Обладать тонкимъ умомъ еще не такъ важно, какъ умѣть правильно примѣнять его. Кто тихо ходитъ, быстрѣе подвигается впередъ, если онъ идетъ по вѣрной дорогѣ, чѣмъ тотъ, кто бѣжитъ быстро, но по дорогѣ ложной». Совершенно тоже говоритъ и Бэконъ, какъ намъ извѣстно изъ предъидущей главы. Оба эти мыслителя предполагаютъ, что скакунъ изберетъ неправильный путь, такъ что еслибы были приняты ихъ методы, то человѣкъ болѣе способ-

*) Hist. de la Philos., leçon III, 91. ed. Bruxelles, 1840.

ный всегда опередилъ-бы въ дѣлѣ открытія истины менѣе способнаго.

Въ заключеніе замѣтимъ, что Декартовъ методъ, даже когда онъ примѣняется къ физикѣ, метафизиченъ по своей природѣ и тенденціи. Это прекрасно показано Фонтенеллемъ въ томъ мѣстѣ его сочиненія, гдѣ онъ проводитъ пораллель между Декартомъ и Ньютопомъ: «Tous deux géomètrès excellents ont vu la nécessité de transporter la géométrie dans la physique... Mais l'un, prenant un vol hardi, voulu se placer à la source de tout, se rendre maître des premiers principes par quelques idées claires et fondamentales, pour n'avoir plus qu'à déscendre aux phénomènes de la nature comme à de conséquence nécessaire; l'autre, plus timide ou plus modeste, a commencé sa marche par s'appuyer sur les phénomènes pour remonter aux principes inconnus, résolu de les admettre, quels que les pût donner l'enchainement des conséquences. L'un part de ce qu'il entend nettement pour trouver la cause de ce qu'il voit; l'autre part de ce qu'il voit pour en trouver la cause, soit claire, soit obscure».

§ III. Приложеніе Декартова метода.

Первое приложеніе метода Декарта состояло въ доказательствѣ существованія Бога, но не въ доказательствѣ своего собственнаго существованія, какъ говорятъ нѣкоторые, такъ какъ оно не можетъ быть ни доказано, ни опровергнуто логикой, будучи фактомъ первичнымъ. Вопрошая свое сознаніе, Декартъ нашелъ, что у него была идея о Богѣ, если разумѣть подъ Богомъ субстанцію безконечную, вѣчную, неизмѣняемую, независимую, всезнающую, всемогущую. Это была для него столь-же несомнѣнная истина, какъ и истина его собственнаго существованія. Я сознаю, что я существую не только вообще, но существую, какъ весьма несовершенное и конечное существо, подверженное перемѣнамъ, весьма мало свѣдущее и неспособное ничего создать. Это сознаніе мое говоритъ мнѣ, что я, вслѣдствіе моей предѣльности, не составляю всего, а вслѣдствіе своихъ недостатковъ не представляю собою совершенства. Но существо совершенное и безконечное должно всетаки существовать, потому что безконечность и совершенство подразумѣваются, какъ кореллятивы, самыми идеями моими о моемъ несовершенствѣ и моей предѣльности. Поэтому, Богъ существуетъ; существованіе его ясно возвѣщается моимъ сознаніемъ и, правильно понятое, столь же мало можетъ подлежать сомнѣнію, какъ и мое собственное существованіе. Сложившаяся во мнѣ идея о безконечномъ существѣ служитъ доказательствомъ его дѣйствительнаго существованія, ибо если-бы такого существа не было, то слѣдовательно *я* самъ составилъ себѣ это понятіе; но если я могъ его составить, то я могу также и лишить себя этого понятія, что очевидно неправильное; слѣдовательно, долженъ

существовать внѣ меня такой первообразъ, отъ котораго произошла эта идея.

«Разсужденіе это, замѣчаетъ Милль *), двусмысленно вслѣдствіе того, что въ одномъ случаѣ подъ мѣстоименіемъ *я* слѣдуетъ понимать *моя воля*, а въ другомъ—*законы моей природы*. Если идея существующая въ моемъ умѣ, не имѣетъ внѣ его соотвѣтствующаго образца, то изъ этого, конечно, слѣдуетъ, что я самъ создалъ ее, т. е., что законы моей природы выработали ее, но чтобы моя воля создала ее—этого нельзя заключить отсюда. Когда затѣмъ Декартъ прибавляетъ, что я не могу лишить себя этой идеи то онъ хочетъ сказать, что я не могу освободиться отъ нея актомъ моей воли, что справедливо; но это не то, что требуется доказать. Ему трудно было-бы доказать, что то, что произведено законами моей природы, не можетъ быть впослѣдствіи уничтожено другими законами или тѣми же самыми законами при другихъ условіяхъ».

Изъ всѣхъ трехъ доказательствъ существованія Бога, второе самое слабое; оно можетъ считаться не безспорнымъ даже съ точки зрѣнія его принциповъ. Третье доказательство по преимуществу носитъ картезіанскій характеръ и можетъ быть представлено въ видѣ слѣдующаго силлогизма: Все, что ясно и отчетливо сознается, какъ заключающееся въ чемъ-либо, дѣйствительно существуетъ. Но мы сознаемъ ясно и отчетливо, что существованіе Бога заключается въ нашей идеѣ о немъ. Слѣдовательно, Богъ существуетъ.

Доказавъ существованіе Бога, Декартъ переходитъ къ доказательству различія между тѣломъ и душой. Это было для него легко. За основное свойство субстанціи мы должны принять протяженіе, такъ какъ мы можемъ отвлечь отъ субстанціи всѣ свойства, кромѣ протяженія. Основное-же свойство ума есть мысль, такъ какъ умъ проявляетъ себя только чрезъ посредство этого свойства. Затѣмъ, согласно одной изъ аксіомъ декартовой логики, двѣ субстанціи различаются между собою на самомъ дѣлѣ, если наши идеи объ нихъ полны и ни въ какомъ случаѣ не подразумѣваютъ одна другую. Но идея протяженія и мысли совершенно различны, слѣдовательно субстанція и умъ различны по существу.

Нѣтъ нужды продолжать далѣе анализъ метафизическихъ взглядовъ Декарта. Укажемъ только на главную особенность его доказательствъ существованія Бога и души. Обыкновенно для доказательства существованія Бога обращались къ такъ-называемой «очевидности намѣренія»; Декартъ же не исходилъ ни изъ идеи о намѣреніи, ни изъ идеи о движеніи, предполагающемъ двигателя; онъ отправлялся изъ апріорныхъ идей совершенства и безконечности, и доводомъ для него служила ясность его идеи о Богѣ. Методъ его состоялъ въ опредѣленіи и дедукціи. Сначала

*) System of Logic, Милля, II, 447.

онъ опредѣляетъ идею о Богѣ и сообразно съ этимъ опредѣленіемъ воспроизводитъ міръ (но не наблюдаетъ его), а затѣмъ выводитъ существованіе Бога. Но есть-ли это пріемъ математика и притомъ математика, взявшаго сознаніе за исходную точку?

Умозрѣнія Декарта служатъ отличнымъ примѣромъ его метода, которому онъ слѣдуетъ даже и тогда, когда онъ приводитъ его къ самымъ дикимъ заключеніямъ. Его физическія теоріи иногда весьма замѣчательны (онъ сдѣлалъ важное открытіе въ оптикѣ), но по большей части онѣ фантастичны Чтобы показать, напримѣръ, его методъ, упомянемъ о его знаменитой теоріи вихрей.

Онъ начинаетъ съ разрушенія понятія о пустомъ пространствѣ (vaccuum), котораго онъ не допускаетъ не потому, что, какъ говорили его современники, природа боится пустоты, но потому, что протяженіе есть неотъемлемое свойство субстанціи, и что тамъ, гдѣ есть протяженіе, есть и субстанція, такъ что пустота не болѣе, какъ химера. Затѣмъ Декартъ принимаетъ, что субстанція, наполняющая пространство, раздѣлена на равныя угловатыя части. Чѣмъ оправдывается такое предположеніе? Тѣмъ, что оно наиболѣе просто, и слѣдовательно наиболѣе естественно. Субстанція эта приходитъ въ движеніе и отдѣльныя части ея отъ тренія принимаютъ сферическую форму: углы, стираясь, обращаются въ пыль или опилки и образуется субстанція втораго рода, болѣе тонкая. Кромѣ того, есть еще субстанція болѣе грубая и менѣе способная къ движенію. Изъ вещества перваго рода образовались свѣтлыя тѣла, каковы солнце и неподвижныя звѣзды; второй родъ вещества есть прозрачная матерія неба, а изъ вещества третьяго рода состоятъ непрозрачныя тѣла, какъ, напримѣръ, земля, планеты, и т. д. Затѣмъ предполагается, что движеніе этихъ частей субстанціи совершается въ формѣ круговращательныхъ теченій или *вихрей*. Вслѣдствіе такого движенія, матерія собирается въ центрѣ каждаго круговорота, между тѣмъ, какъ вторая или болѣе тонкая матерія располагается вокругъ этого центра и развиваетъ своей центральной энергіей свѣтъ. Вслѣдствіе такого круговращательнаго движенія, планеты обращаются вокругъ солнца, причемъ каждая планета находится на такомъ разстояніи отъ солнца, какое соотвѣтствуетъ ея плотности и подвижности въ части круговорота. Вслѣдствіе различныхъ причинъ, движеніе частей не можетъ быть вполнѣ круговымъ и правильнымъ. Такъ, какой-нибудь круговоротъ можетъ принять овальную форму вслѣдствіе сжатія его сосѣдними круговоротами *).

Декартъ въ своихъ физическихъ умозрѣніяхъ руководился такимъ методомъ, который далъ ему возможность обойтись безъ

*) Излагая эту теорію, мы слѣдовали доктору Уэвелю, Hist. of Ind Sciences, II, 134. Любознательный читатель хорошо. однако, сдѣлаетъ, если онъ обратится къ самому Декарту, къ его *principia philosophiae*, гдѣ эта теорія поясняется чертежами.

всякихъ *качествъ* и безъ всякихъ *субстанціальныхъ формъ* (къ которымъ обращались другіе философы) и сосредоточить свое вниманіе только на отношеніяхъ числа, формы и движенія. Короче, онъ видѣлъ въ физикѣ лишь математическія проблемы. Это было преждевременно. Двигателемъ науки, находящейся въ состояніи дѣтства, не можетъ быть одинъ только дедуктивный методъ: такое исключительное примѣненіе его должно быть отложено до момента ея зрѣлости.

Но этотъ дедуктивный методъ, несмотря на его преждевременность, оказался все-таки весьма дѣйствительнымъ. Наука принуждена была прибѣгнуть къ нему, и со стороны Бэкона было огромной ошибкой, что онъ недостаточно оцѣнилъ его важность. Этимъ отчасти мы можемъ объяснить тотъ странный фактъ, что Бэконъ съ своимъ осмотрительнымъ методомъ не сдѣлалъ никакого открытія, тогда какъ преждевременный методъ Декарта привелъ къ открытіямъ весьма важнымъ. Конечно, это зависѣло нѣсколько и отъ того, что у Декарта было больше знаній по физикѣ и что онъ обращалъ на нее больше вниманія; но и методъ его также долженъ былъ оказать ему пользу уже потому, что открытія его были такого рода, что они допускали самое широкое примѣненіе математическаго метода.

Нѣтъ никакого сомнѣнія, что Декартъ читалъ Бэкона. Онъ хвалитъ сочиненія Бэкона, находя, что они ничего не оставляютъ желать въ отношеніи *опыта*. Но онъ обнаружилъ однако и слабую сторону Бэкона, какъ это видно изъ его словъ. Онъ замѣчаетъ, между прочимъ, что если мы, прежде чѣмъ дѣлать опыты, не выработаемъ себѣ опредѣленнаго взгляда, то возможно, что многіе наши опыты, относящіеся къ частностямъ будутъ совершенно *излишни*, «и не только излишни, но и *ложны*». Другими словами, опытъ долженъ быть повѣркой a priori составленнаго понятія, между тѣмъ какъ Бэконъ училъ насъ отправляться для составленія понятій отъ опыта.

Мы уже достаточно говорили о значеніи декартовскаго метода. Въ исторіи философіи Декартъ долженъ занять мѣсто какъ основатель дедуктивнаго метода на почвѣ сознанія. Одни ученики его занимались математической разработкой физики, другіе — дедуктивной разработкой философіи. Первые быстро превзошли своего учителя, и его вліяніе на нихъ имѣло лишь то значеніе, что онъ сообщилъ имъ первый толчекъ. Вторые-же являются его продолжателями; они, не колеблясь, приняли его принципы и только развивали ихъ нѣсколько иначе.

Философскій методъ Декарта сохраняетъ значеніе свое и до сихъ поръ. Большая часть метафизиковъ въ своихъ умозрѣніяхъ о различныхъ метафизическихъ вопросахъ руководятся имъ сознательно или безсознательно. Правиленъ ли этотъ методъ? Вопросъ этотъ представляетъ чрезвычайную важность: попытаемся отвѣтить на него.

§ IV. Правиленъ-ли Декартовскій методъ?

Въ посвященіи къ своимъ Méditations Декартъ говоритъ, что его доказательства существованія Бога «по своей неотразимости равны или даже превосходятъ геометрическія доказательства». На чемъ основано это убѣжденіе? На самомъ понятіи о неотразимости. Сознаніе есть основаніе всякой достовѣрности. Что я ясно сознаю, то для меня несомнѣнно; всѣ идеи, достигшія полной ясности въ моемъ сознаніи, должны быть и истинными. Вѣра въ то, что я существую, вытекла изъ моего сознанія: я мыслю, слѣдовательно существую. Лишь только я начинаю ясно сознавать истину, я невольно начинаю вѣрить въ нее, и если эта вѣра на столько тверда, что я ни подъ какимъ видомъ не могу сомнѣваться въ томъ, чему я вѣрю, то это значитъ, что я достигъ полной несомнѣнности, какой только можно пожелать.

Далѣе: *мы узнаемъ обо всемъ, что находится внѣ насъ, только чрезъ посредство идей. Отсюда слѣдуетъ*, говоритъ Декартъ, *что все, что мы находимъ въ идеяхъ, необходимо должно заключаться и во внѣшнихъ предметахъ.*

Только умъ можетъ рѣшить, существуетъ ли данный предметъ или нѣтъ. Въ дѣйствіи не можетъ быть больше реальности, чѣмъ въ произведшей его причинѣ, поэтому во внѣшнемъ предметѣ, который есть причина дѣйствія, должно быть столько же реальности, какъ и въ идеѣ, и *наоборотъ*. Такимъ образомъ все, что мы сознаемъ существующимъ, существуетъ на самомъ дѣлѣ.

Это — основа, на которой построена система Декарта. Если основа эта окажется несостоятельной, все зданіе должно рухнуть; если корень попорченъ, то и дерево не дастъ плодовъ. Ни одинъ мыслитель, за исключеніемъ Спинозы, не высказывался насчетъ своего критерія съ такой ясностью и откровенностью Примемъ-же бросаемый этимъ критеріемъ вызовъ и воспользуемся случаемъ свести другъ съ другомъ защитниковъ и противниковъ философіи.

Если Декартъ неправъ и сознаніе не есть конечная основа несомнѣнности какъ въ сферѣ объективной, такъ и субъективной, если идеи не суть внутреннія копіи внѣшнихъ предметовъ, то философія должно отказаться отъ всякихъ притязаній на достовѣрность своихъ выводовъ, и ей остается снова искать убѣжища въ области вѣры.

Декартъ и на самомъ дѣлѣ неправъ. Онъ изобличается тѣмъ самымъ сознаніемъ, къ которому онъ обращается. Ошибка въ его системѣ заключается въ слѣдующемъ Сознаніе есть конечная основа несомнѣнности, *для меня*; если я сознаю, что я существую, я не могу сомнѣваться въ своемъ существованіи; если я чувствую боль, я дѣйствительно страдаю. Это вполнѣ очевидно. Но какъ мое сознаніе можетъ служить основой достовѣрности въ томъ случаѣ, когда дѣло идетъ о томъ, что не есть *я*? Какимъ

образомъ можетъ здѣсь примѣняться этотъ принципъ несомнѣнности? Вообще, гдѣ границы примѣненія этого принципа? Конечно, онъ можетъ распространяться только на то, что находится въ сферѣ моего *я*. Я сознаю все, что происходитъ въ *моемъ я*, но не сознаю того, что происходитъ въ *не я*. Все, что я могу знать объ этомъ *не-я*, ограничивается его *дѣйствіями на меня*.

Сознаніе заключено въ границахъ моего *я* и того, что совершается во мнѣ; здѣсь же и предѣлъ приложенія этого принципа несомнѣнности. Всякаго рода иныя идеи, всякія знанія наши относительно *не-я*, могутъ быть только *выводами* или заключеніями. Положимъ, напр., что я обжегся; я испытываю (сознаю) извѣстное ощущеніе; я получаю объ этомъ обжогѣ несомнѣнное и непосредственное свѣдѣніе. Но для меня несомнѣнна только перемѣна, происшедшая въ моемъ сознаніи, и когда изъ этой перемѣны я *вывожу заключеніе*, то это заключеніе можетъ быть и вѣрно, но въ этомъ случаѣ я, очевидно, стою уже на другой почвѣ. Сознаніе—мой принципъ несомнѣнности—покидаетъ меня здѣсь; я отправляюсь отъ своего *я*, чтобы сдѣлать заключеніе о существованіи чего-то, что есть *не-я*. Мое знаніе объ ощущеніи было *непосредственное*, несомнѣнное знаніе, но мое знаніе о предметѣ *посредственно* и нетвердо.

Но лишь только мы покидаемъ почву сознанія для выводовъ, сомнѣнію широко раскрываются двери. За однимъ выводомъ могутъ послѣдовать для его поясненія или опроверженія другія. Математическая достовѣрность, которую Декартъ приписываетъ этимъ выводамъ, нерѣдко обращается въ крайнюю шаткость. Онъ говоритъ, что мы узнаемъ предметы только чрезъ посредство идей Допустимъ, что это положеніе справедливо. Но затѣмъ Декартъ утверждаетъ, что *все, что мы находимъ въ своихъ идеяхъ, необходимо должно быть истинно и относительно предметовъ*. Въ поясненіи этого онъ говоритъ, что идеи порождаются въ насъ предметами, и такъ какъ каждое дѣйствіе (идея) должно быть столь-же реально, какъ и причина—ибо дѣйствіе *равно* причинѣ—то идеи въ такой-же мѣрѣ реальны, истинны, какъ и предметы. Но здѣсь двѣ ошибки. Прежде всего дѣйствіе не *равно* своей причинѣ; оно есть только слѣдствіе изъ предшествовавшаго факта, не стоящее къ нему ни въ какихъ такихъ отношеніяхъ, чтобы можно было говорить о *равенствѣ*. Во-вторыхъ, употребляемое Декартомъ слово «реальность» двусмысленно. *Дѣйствіе, безспорно, реально существуетъ*, но реальность существованія еще не означаетъ *сходства способовъ* существованія. Обжогъ, причиненный огнемъ, столь же реаленъ, какъ и огонь, но ни въ какомъ случаѣ не походитъ на огонь.

Когда Декартъ говоритъ, что все, что справедливо относительно людей, справедливо и относительно предметовъ, онъ предполагаетъ, что умъ есть *пассивная* среда, зеркало, въ которомъ отражаются предметы. Но это совершенно ложно. Умъ есть ак-

тивный дѣятель во всякаго рода ощущеніяхъ; ощущеніе же есть *сознаніе происходящихъ въ насъ перемѣнъ*, но не *сознаніе предметовъ*, производящихъ эти перемѣны. Познаніе сущности предметовъ совершенно недоступно намъ, они скрыты отъ нашего зрѣнія непроницаемой завѣсой, и эта завѣса и есть то самое сознаніе, на которое опирается Декартъ. Внѣшніе предметы, съ которыми мы приходимъ въ прикосновеніе, дѣйствуютъ на насъ, но при этомъ мы сознаемъ только ихъ дѣйствія, но самыхъ *предметовъ* познать мы не можемъ, и именно потому, что знанія наши о нихъ получаются не прямо, но чрезъ посредство сознанія. Нигдѣ и никогда мы не можетъ отдѣлаться отъ своего сознанія; съ помощью его мы дѣйствительно получаемъ всякаго рода знанія, но все, что мы знаемъ, это только *самихъ себя*.

Знаніе слагается изъ идей. Идеи же — продуктъ ума съ одной стороны и внѣшней причины съ другой, или, лучше сказать, идеи—продуктъ ума, возбужденнаго къ дѣятельности внѣшними причинами. Откуда-же можно вывести, что возбужденныя въ насъ идеи суть *копіи* возбудившихъ ихъ причинъ, что эти идеи обнимаютъ собою эти причины во всемъ ихъ цѣломъ? Причина ошибки заключается здѣсь въ той склонности придавать объективный характеръ какому-либо закону ума, вслѣдствіе которой люди часто говорятъ, что то, что они утверждаютъ, «содержится въ самой идеѣ объ этомъ».

Но остается еще одна лазейка для лицъ, убѣжденныхъ въ состоятельности метафическихъ умозрѣній: они могутъ указать на существованіе *врожденныхъ идей* или, какъ ихъ называютъ теперь— *необходимыхъ истинъ*, не зависящихъ отъ опыта. Если, напримѣръ, идея о Богѣ врожденна намъ, то она уже не можетъ быть предметомъ вывода, но должна быть предметомъ сознанія, и въ такомъ случаѣ Декартъ былъ-бы правъ, утверждая что несомнѣнность этой идеи равна несомнѣнности геометрическихъ истинъ.

Нѣкоторые полагаютъ, однако, что Декартъ не признавалъ существованія врожденныхъ идей, хотя эта теорія и приписывается ему вслѣдствіе того, что она защищалась его послѣдователями. Дугальдъ Стюартъ приводитъ изъ Декарта одно мѣсто, гдѣ онъ отвѣчаетъ своимъ противникамъ, обвиняющимъ его въ томъ, что онъ придерживается доктрины врожденныхъ идей. «Утверждая, что идея Бога врожденна намъ, я, говоритъ Декартъ, хотѣлъ только сказать этимъ то, что *природа одарила насъ такою способностью, которая даетъ намъ возможность познать Бога*; но я никогда не говорилъ и не думалъ, будто такого рода идеи имѣютъ независимое существованіе или будто онѣ составляютъ даже нѣчто отличное отъ мыслительной способности... Хотя идея о Богѣ такъ сильно запечатлѣна въ нашемъ умѣ, что каждый имѣетъ возможность познать Бога, но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы не могло встрѣтиться такихъ лицъ, которыя провели всю свою жизнь, не сознавъ въ себѣ ясно присутствіе идеи о немъ. Такъ тѣ, которые

полагаютъ, что они обладаютъ идеей многобожія, вовсе не имѣютъ понятія о Богѣ».

Отсюда можетъ показаться, что Декартъ не раздѣлялъ ученія о врожденныхъ идеяхъ. Тѣмъ не менѣе, мы все-таки несогласны съ заключеніемъ, выведеннымъ Дугальдомъ Стюартомъ изъ этихъ рѣшительныхъ словъ; естъ другое, столь-же положительное замѣчаніе Декарта (мы могли-бы привести такихъ замѣчаній до пятидесяти, если-бы это нужно было), показывающее, что онъ признавалъ существованіе врожденныхъ идей. «Подъ словомъ идея, говоритъ онъ, я разумѣю все, что содержится въ нашихъ мысляхъ, и я различаю три категоріи идей: *внѣшнія*, какъ напримѣръ обычная идея о солнцѣ, *выработанныя* умомъ, какъ напримѣръ идеи. къ которымъ приводятъ астрономическія разсужденія о солнцѣ, и *врожденныя*. какова напримѣръ идея о Богѣ, о душѣ, о тѣлѣ, о треугольникѣ и вообще *всѣ тѣ идеи, въ которыхъ выражаются истинныя, неизмѣнныя и вѣчныя сущности* *)». Смыслъ послѣднихъ словъ совершенно ясенъ; въ нихъ и заключается именно то, что всегда оспаривалось всѣми серьезными противниками врожденныхъ идей. Если Декартъ, вынужденный возраженіями, давалъ по этому поводу различныя объясненія, то мы можемъ приписать это только тому, что онъ неясно понималъ чрезвычайную важность врожденныхъ идей для его системы. Фактъ все-таки тотъ, что врожденныя идеи составляютъ необходимую основу картезіянской доктрины.

Хотя теорія врожденныхъ идей въ той формѣ, какую ей придали картезіянцы, можетъ считаться вполнѣ опровергнутой, но она въ сущности до сихъ поръ еще находитъ себѣ защитниковъ. хотя форма ея измѣнилась. Убѣжденіе въ необходимости для метафизики какой-либо основы, подобной этой теоріи. привело къ современному ученію о *необходимыхъ истинахъ*. Съ виду правдоподобное, ученіе это принято докторомъ Уэвеллемъ въ его *философіи индуктивныхъ наукъ*, но аргументы его были основательно опровергнуты Джономъ Миллемъ, съ одной стороны, и сэромъ Джономъ Гершелемъ—съ другой **).

Въ основѣ всѣхъ новѣйшихъ метафизическихъ умозрѣній легло молчаливое предположеніе, будто существуютъ *идеи, не зависящія отъ опыта*. Опытъ, будто-бы даетъ намъ только знанія, касающіяся насъ самихъ или явленій, но о нуменахъ онъ ничего не говоритъ намъ. Лучшими школами психологіи доказано уже съ достаточной ясностью, что не можетъ быть идей, не зависящихъ отъ опыта, но существованіе метафизики показываетъ, что противоположное мнѣніе еще находитъ многочисленныхъ защитниковъ ***).

*) Lettres de Descartes.

**) System of Logic, кн. II, гл. V, и Quarterly Review, June, 1841. Въ сущности аргументы д-ра Уэвелля были предупреждены и опровергнуты еще Локкомъ. См. Essay, кн. IV. гл. 6 и 7.

***) См. объ этомъ вопросѣ далѣе, эпоха VIII. § 5.

И такъ, основной вопросъ новѣйшей философіи состоитъ въ слѣдующемъ: существуютъ-ли какія-либо идеи, не зависящія отъ опыта? Попыткамъ рѣшенія этого вопроса будетъ посвящена большая часть этого тома. Прежде чѣмъ мы перейдемъ къ нимъ, необходимо, однако, остановиться на декартовскомъ методѣ въ его дальнѣйшемъ развитіи, доведенномъ до послѣдняго слова въ ученіи Спинозы *).

ГЛАВА II.

СПИНОЗА.

§ 1. Жизнь Спинозы.

Въ началѣ семнадцатаго столѣтія, въ одинъ прекрасный лѣтній вечеръ, маленькій еврейскій мальчикъ игралъ съ своими сестрами на городскомъ валу Амстердама, неподалеку отъ Португальской синагоги. Лицо его было кроткое и умное; глаза его маленькіе, но широкіе, живые и проницательные; темные волосы роскошными кудрями спускались на шею и плечи. Мальчикъ игралъ среди дѣятельныхъ гражданъ этого дѣятельнаго города, обращая, вѣроятно, вниманіе на свою красоту и веселость. Въ то время на голландцевъ съ любопытствомъ смотрѣла вся Европа; сначала они пріобрѣли себѣ прочное мѣсто на этой землѣ, отвоевавъ у моря свою страну, затѣмъ сбросили съ себя тяжкое иго Испаніи и теперь имъ оставалось освободиться отъ еще большей тиранніи, тиранніи мысли.

Скрипъ корабельныхъ снастей, крики матросовъ, хлопотливая суета торговцевъ, все это дѣлало Амстердамъ шумнымъ, оживленнымъ городомъ. Въ Зюдерзе тѣснились суда, нагруженныя драгоцѣнными товарами изъ всѣхъ частей свѣта. Каналы, развѣтвлявшіеся по городу, подобно артеріальной системѣ, запружены были судами и лодками; все это зрѣлище живо представляло величіе и мелочность торговли. Безучастный ко всей этой суматохѣ

*) Изъ новѣйшихъ сочиненій о Декартѣ, кромѣ общихъ сочиненій по исторіи философіи, лучшими можно считать «Histoire et Critique de la Révolution Cartesienne», par Francisque Boulliers, Paris, 1842; Manuel de la Philosophie moderne, par. Ch. Renouvier, Paris, 1841 и Geschichte der neuern Philosophie, Feuerbach, Leipzig, 1847. Сочиненія Декарта наиболѣе удовлетворительно изданы Викторомъ Кузеномъ, въ 11 томахъ, 8°, Paris, 1826. Жюль Симонъ также выпустилъ въ свѣтъ дешевое и удобное изданіе (въ одномъ томѣ) «Discours de la Methode», Méditations и Traité des Pascions. Оба эти изданія превосходно переведены на англійскій языкъ (Edinburgh, 1853).

и среди ея никѣмъ не замѣчаемый, не интересуясь еще тѣми высшими тайнами бытія, разгадка которыхъ впослѣдствіи стала задачей его жизни, нетревожимый ни однимъ изъ тѣхъ страшныхъ вопросовъ, на которые безпокойный духъ не можетъ дать отвѣтовъ, но отказывается принять ихъ отъ другихъ, не думая ни о чемъ, мальчикъ весело игралъ съ своими сестрами. Мальчикъ этотъ былъ Бенедиктъ Спиноза.

Пріятно представлять себѣ Спинозу мальчикомъ, забавляющимся дѣтскими играми. Онъ долго былъ пугаломъ для теологовъ и робкихъ мыслителей, и всегда представлялся какимъ-то чудовищемъ, атеистомъ и притомъ, къ вящему ужасу, атеистомъ—евреемъ; даже тѣ, которыхъ не пугала въ такой степени его система, считали его не болѣе. какъ холоднымъ логикомъ. Намъ доставляетъ поэтому особенное удовольствіе указать на ту или другую человѣческую сторону его характера. Мы надѣемся убѣдить читателя, что этотъ мощный діалектикъ былъ мудрымъ добродѣтельнымъ и любящимъ человѣкомъ.

Родители его были честные купцы, поселившіеся вмѣстѣ съ своими единовѣрцами въ Амстердамѣ, гдѣ они искали спасенія отъ преслѣдованій, которымъ всѣ евреи подвергались въ Испаніи. Молодой Барухъ *) сначала предназначался для торговли, но его страсть къ ученію и быстро развивавшійся умъ заставили его родителей измѣнить свое рѣшеніе и дать ему образованіе, какое получаютъ раввины. Рѣшеніе это согласовалось отчасти и съ слабымъ здоровьемъ Спинозы, усиливавшемъ въ немъ любовь къ научнымъ занятіямъ. Болѣзненный ребенокъ по большей части склоненъ къ размышленію; онъ предоставленъ самому себѣ и своимъ собственнымъ силамъ; страдая, онъ спрашиваетъ себя о причинѣ своихъ страданій, о томъ, не страдаетъ-ли вмѣстѣ съ нимъ и міръ, одно-ли онъ составляетъ съ природой и подчиненъ-ли онъ тѣмъ-же законамъ, какъ и она, или-же онъ стоитъ отдѣльно отъ нея и имъ управляютъ законы иные. Отсюда онъ доходитъ до роковыхъ вопросовъ: почему? откуда? куда?

Воспитаніе у евреевъ всегда почти исключительно религіозное; обращенное на изученіе Ветхаго завѣта и талмуда. Спиноза сталъ изучать эти предметы съ фанатическимъ рвеніемъ, которое соединялось въ немъ съ замѣчательно проницательнымъ и тонкимъ умомъ, приводившимъ въ удивленіе главнаго раввина Саула Леви Мортейру, его наставника и руководителя. На этого юношу возлагались большія надежды: на четырнадцатомъ году онъ уже соперничалъ со всѣми учеными и не уступалъ имъ въ точности и обширности своихъ библейскихъ познаній. Но эти надежды смѣнились, однако, опасеніями, когда оказалось, что этотъ юноша

*) Барухъ - еврейское имя Спинозы, которое онъ самъ перевелъ латинскимъ словомъ Бенедиктъ; изъ этого многіе предположили, что онъ принялъ христіанство, тогда какъ онъ только отрекся отъ іудейства.

упорно продолжаетъ свои смѣлыя изслѣдованія во всякой сферѣ, куда только они вводятъ его, и когда онъ сталъ задавать имъ, раввинамъ и философамъ, такіе трудные вопросы, что они не въ состояніи были разрѣшить ихъ.

Спинозу нельзя было привести въ смущеніе ни угрозами, ни софизмами. Въ Ветхомъ Завѣтѣ онъ не находитъ никакихъ указаній на идею о безсмертіи души; объ этомъ тамъ совершенно умалчивается [2]). Онъ обратилъ на это вниманіе и не сталъ скрывать своихъ мнѣній. Двое изъ его школьныхъ товарищей, не переносившихъ его умственнаго превосходства, или, быть можетъ, желавшихъ пріобрѣсти расположеніе раввина, донесли о его ереси и, какъ это обыкновенно бываетъ, не поскупились на преувеличенія. Спиноза получилъ приказаніе явиться для отвѣта въ синагогу; онъ повиновался съ веселою беззаботностью, въ полномъ сознаніи своей невинности. Судьи, найдя, что онъ упорствуетъ въ своихъ мнѣніяхъ, стали грозить ему отлученіемъ, но онъ отвѣчалъ на это насмѣшкой. Мортейра, извѣщенный объ опасности, поспѣшилъ смѣлымъ натискомъ на своего мятежнаго ученика образумить его; но Спиноза оказался нечувствительнымъ къ его риторикѣ и не чувствовалъ себя убѣжденнымъ его аргументами. Раздосадованный этой неудачей, Мортейра заговорилъ другимъ тономъ. Онъ угрожалъ отлучить его, если тотъ сейчасъ же не возметъ назадъ своихъ мнѣній. Это раздражило его ученика и онъ отвѣчалъ сарказмами. Тогда раввинъ съ гнѣвомъ закрылъ засѣданіе и поклялся «снова вернуться сюда лишь съ громами въ рукахъ». Спиноза, желая предупредить грозившее ему отлученіе, самъ благоразумно порвалъ связи съ синагогой,—шагъ, который привелъ въ страшный гнѣвъ его враговъ, такъ какъ онъ обратилъ этимъ въ ничто всякія угрозы ихъ и въ особенности страшную угрозу отлученія. Что могло быть, въ самомъ дѣлѣ, ужаснаго въ этой угрозѣ для человѣка, добровольно отдѣлившагося отъ того общества, которое намѣревалось исключить его изъ своей среды?

Синагога, боясь его ума и силы его примѣра, обѣщала ему выплачивать ежегодную пенсію въ тысячу флориновъ, если онъ согласится молчать и присутствовать иногда на ея церемоніяхъ. Возмущенный такой попыткой купить его совѣсть, Спиноза съ негодованіемъ отвергъ это предложеніе. Однажды, вечеромъ, возвращаясь изъ театра, гдѣ по временамъ онъ давалъ отдыхъ своему утомленному уму, онъ невольно пораженъ былъ свирѣпымъ выраженіемъ лица какого-то человѣка, устремлявшагося прямо къ нему. Свѣтившійся въ его взорѣ кровожадный фанатизмъ заставилъ Спинозу невольно остановиться, въ тотъ-же моментъ сверкнулъ

---

[2]) Основываясь на этомъ молчаніи, Уэрбертонъ пытался доказать, что Моисей былъ посланникомъ Бога, и епископъ Шарпокъ потратилъ не мало остроумія на объясненіе этого страннаго обстоятельства, послужившаго скептикамъ лишнимъ аргументомъ въ ихъ пользу.

кинжалъ. Спиноза едва успѣлъ отклонить ударъ, направленный прямо въ грудь; къ счастью, сила удара была настолько ослаблена, что кинжалъ разорвалъ только сюртукъ. Убійца успѣлъ скрыться, Спиноза же задумчиво направился домой*).

Наконецъ, насталъ день отлученія. Евреи огромной толпой собрались поглядѣть на эту страшную церемонію. Началась она тѣмъ, что среди торжественной тишины и молчанія зажжены были черныя восковыя свѣчи и открыта скинія, гдѣ хранилось пятикнижіе Моисея. Такъ настраивалось и подготовлялось воображеніе вѣрующихъ ко всѣмъ ужасамъ предстоявшаго зрѣлища. Мортейра, старый другъ и наставникъ осужденнаго, теперь-же неумолимый врагъ его, долженъ былъ привести въ исполненіе приговоръ. Онъ уже стоялъ тутъ, съ огорченнымъ видомъ, но неумолимый; взоры всѣхъ прикованы были къ нему. Тогда канторъ поднялся съ своего мѣста и громко, заунывнымъ голосомъ пропѣлъ слова проклятія, которыя смѣшивались съ рѣзкими звуками рога, доносившимися съ противоположной стороны. Затѣмъ, опрокинуты были свѣчи, и таявшій воскъ стекалъ, капля за каплей, въ огромный сосудъ, наполненный кровью. Все собраніе содрогнулось отъ этого зрѣлища—символа одного изъ самыхъ ужасныхъ вѣрованій; когда-же, въ заключеніе, раздалось *Anathema Maranatha* и всѣ свѣчи внезапно погружены были въ кровь, изъ груди всѣхъ вырвался крикъ религіознаго ужаса и проклятія, и среди этой тьмы присутствующіе вторили торжественнымъ возгласамъ отлученія *словами: Amen, Amen!*

Такъ юный искатель истины отвергнутъ былъ своимъ обществомъ. Друзьямъ и родственникамъ его воспрещено было имѣть съ нимъ какія-бы то ни были сношенія. Подобно юному и энергическому Шелли, которому впослѣдствіи пришлось послѣдовать его примѣру, Спиноза оказался теперь одинокимъ въ этомъ мірѣ заботъ, и въ странствованіяхъ по его запутанному лабиринту не имѣлъ никакихъ руководителей, кромѣ своей искренности и присущаго ему стремленія къ независимости. Скоро онъ нашелъ двухъ или трехъ друзей — людей, которые такъ-же какъ и онъ, были не въ ладу съ своей религіей; они были жертвами одинаковой несправедливости, и это связало ихъ узами симпатіи. Это опять напоминаетъ намъ Шелли, который, послѣ разрыва съ своими родными, старался дружбою съ нѣсколькими, избранными имъ скептиками, возмѣстить порванныя привязанности. Какъ у Спинозы, у него были только сестры, вмѣстѣ съ которыми онъ росъ. Безъ сомнѣнія, искренность убѣжденія и гордость мученичества оказывали и Спинозѣ, и Шелли сильную поддержку въ этой борьбѣ

*) Нѣкоторые біографы опровергаютъ утвержденіе Бэйля, что покушеніе на жизнь Спинозы произошло при выходѣ его изъ театра и говорятъ, что оно произошло въ то время, когда онъ выходилъ изъ синагоги. Біографы эти забываютъ, однако, что Спиноза рѣшительно отказался посѣщать синагогу и что это, вѣроятно, и было причиной покушенія на его жизнь.

ихъ съ обществомъ. Поддержка эта, впрочемъ, всегда является, и это, конечно, хорошо, иначе никогда не имѣла бы мѣста и борьба. Однако, старыя привязанности никогда не могутъ быть вполнѣ замѣнены новыми. Отверженные своей семьей, мы можемъ, конечно, заключить дружбу съ подобными-же отверженцами, но эти новыя, случайныя умственныя связи, служатъ намъ лишь слабымъ вознагражденіемъ за утрату прежнихъ глубокихъ симпатій, со всѣми связанными съ ними ассоціаціями, со всѣми воспоминаніями дѣтства. Все это долженъ былъ чувствовать Спиноза, и для того, чтобы утолить жажду своего любящаго сердца, онъ сталъ искать руки дочери друга и учителя своего Фанъ-денъ Эндэ.

Фанъ-денъ-Эндэ имѣлъ нѣкоторое вліяніе на жизнь Спинозы. Онъ былъ врачемъ въ Амстердамѣ и управлялъ филологической семинаріей съ такимъ успѣхомъ, что всѣ богатые граждане посылали къ нему своихъ сыновей; впослѣдствіи, однако, стали ходить слухи, что къ каждой дозѣ латыни онъ подбавлялъ крупинку атеизма. Фанъ-денъ-Эндэ взялся обучать Спинозу латинскому языку и согласился давать ему столъ и помѣщеніе съ тѣмъ, чтобы онъ съ своей стороны помогалъ ему обучать учениковъ. Спиноза съ радостью принялъ это предложеніе; зная языки еврейскій, нѣмецкій, испанскій, португальскій и голландскій, онъ не владѣлъ, однако, латинскимъ и давно чувствовалъ настоятельную потребность изучить его.

У Фанъ-денъ-Эндэ была дочь; личныя достоинства ея подлежали сомнѣнію, но она въ совершенствѣ знала латинскій языкъ и была отличной музыкантшей. Обучать молодаго Венедикта, по большей части, приходилось ей, результатомъ же этого было то, что ученикъ влюбился въ учителя. Намъ рисуются отношенія ихъ совершенно въ иномъ свѣтѣ, чѣмъ отношенія Абеляра къ Элоизѣ. Спинозу мы не представляемъ себѣ невнимательнымъ къ ученію, онъ тѣмъ охотнѣе внимаетъ словамъ учителя, что они произносятся такими прекрасными устами. При всемъ, однако, усердіи къ ученію, онъ не отдается ему всецѣло. За урокомъ онъ жадно впивается въ ея руку, когда она водитъ ею по страницамъ, и страстно желаетъ коснуться ея. Когда, отыскивая слово въ лексиконѣ, руки ихъ соприкасаются — онъ дрожитъ, но слово всетаки находится. По окончаніи урока, онъ говоритъ ей робкій комплиментъ, на который она отвѣчаетъ благосклонной улыбкой, но улыбка пропадаетъ даромъ, такъ какъ стыдливый философъ потупляетъ взоры; поднявъ ихъ, онъ могъ только видѣть, какъ она быстро убѣгала, возвращаясь къ своимъ домашнимъ обязанностямъ или принимаясь за обученіе другого ученика, — и ему оставалось только со вздохомъ глядѣть ей вслѣдъ. Не къ чести, однако, женской разборчивости, этотъ Абеляръ въ юбкѣ гораздо сильнѣе плѣненъ былъ прелестями нѣкоего Кекеринга, молодаго гамбургскаго купца, который также бралъ уроки латинскаго языка и любви у своего красиваго наставника. Такъ какъ онъ подкрѣп-

тялъ свои притязанія болѣе дѣйствительными соблазнами, каковыми были жемчужныя ожерелья, кольца и т. д., то онъ и успѣлъ отодвинуть на задній планъ бѣднаго Венедикта, обратившагося отъ любви къ философіи.

Успѣхи его въ латинскомъ языкѣ были, однако, значительны; онъ сталъ легко читать на этомъ языкѣ и находилъ его крайне полезнымъ для своихъ философскихъ занятій, въ особенности-же, когда ему удалось достать сочиненія Декарта; онъ принялся жадно изучать ихъ, чувствуя, что въ нихъ открывается предъ нимъ новый міръ. Правилами древнихъ еврейскихъ философовъ ясно предписывается изучить вмѣстѣ съ закономъ и какое-нибудь механическое ремесло. Недостаточно, говорили они, быть ученымъ, необходимо еще умѣть зарабатывать средства къ жизни. Согласно этому, Спиноза, до его отлученія, научился полировать стекла для телескоповъ, микроскоповъ и т. д., и дошелъ въ этомъ искусствѣ до совершенства, такъ что Лейбницъ между прочимъ писалъ ему: «я узналъ съ немалымъ интересомъ, что, обладая многими почтенными качествами, съ которыми познакомила меня молва, вы вмѣстѣ съ тѣмъ и превосходный оптикъ». Полировкой стеколъ онъ пріобрѣталъ средства къ жизни, ничтожныя, правда, но соотвѣтствовавшія его потребностямъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, ради отдыха, онъ занимался также и рисованіемъ, въ которомъ скоро достигъ большого искусства. У Колеруса хранилось собраніе нарисованныхъ Спинозою портретовъ различныхъ знаменитостей; тутъ-же былъ и портретъ его самого, въ костюмѣ Мазаніелло *).

На двадцать восьмомъ году жизни, Спиноза оставилъ свой родной городъ Амстердамъ и, рѣшившись посвятить свою жизнь наукѣ, удалился въ Ринсбургъ, близь Лейдена, гдѣ, все еще продолжая заниматься полировкою стеколъ, отдавалъ каждый свободный часъ занятіямъ философіей. Плодомъ его уединенныхъ трудовъ было «*Сокращенное изложеніе Размышленій Декарта*», съ приложеніемъ, гдѣ онъ въ первый разъ высказалъ главныя основанія своей собственной системы. Сочиненіе это представляетъ большой интересъ, какъ самое точное и удобопонятное изложеніе Декартовскихъ принциповъ, какое когда-либо появлялось. «Приложеніе» же любопытно въ томъ отношеніи, что въ немъ заключается въ зародышѣ *Этика*. Трудъ Спинозы произвелъ настолько глубокую сенсацію, что когда въ слѣдующемъ году онъ удалился въ Вурбургъ, въ небольшую деревушку, близь Гаги, то къ нему, какъ къ знаменитости, стало являться множество посѣтителей. Между учениками Декарта многіе враждебно отнеслись къ Спинозѣ, такъ какъ онъ указалъ слабыя мѣста въ системѣ ихъ учителя; это и было причиной многихъ грубыхъ нападокъ на него. Однако

*) „Ваши враги не упустили случая распустить о васъ слухъ, будто этимъ портретомъ вы желали дать понять, что въ непродолжительномъ времени вы возбудите такое-же волненіе въ христіанствѣ, какое Мазаніелло возбудилъ въ Неаполѣ“.—*Встрѣча Бейля со Спинозою*. 1711.

на немъ уже сосредоточено было вниманіе всего мыслящаго міра; сочиненія его, отличавшіяся ясностью и точностью, создали ему почитателей. Новые друзья его были многочисленны; уступая ихъ постояннымъ просьбамъ, Спиноза долженъ былъ переселиться навсегда въ Гагу. Дружбы его искали не одни только ученые, но и люди выдающагося общественнаго положенія. Изъ числа послѣднихъ можно назвать знаменитаго Іоанна де-Витта, который любилъ Спинозу и пользовался его совѣтами во многихъ затруднительныхъ случаяхъ. Великій Конде, во время вторженія французовъ въ Голландію, пожелалъ видѣть Спинозу и просилъ его посѣтить его. Философъ повиновался, но принцу что-то помѣшало принять его. Предпринятое Спинозой для этой цѣли путешествіе едва не имѣло роковыхъ для него послѣдствій. Чернь, узнавъ о его сношеніяхъ съ непріятелемъ, стала подозрѣвать его въ шпіонствѣ. Встревоженный этимъ, хозяинъ дома, гдѣ жилъ Спиноза, предостерегалъ его и высказалъ опасеніе, какъ-бы толпа не напала на его домъ. «Не бойтесь,—спокойно возразилъ Спиноза—мнѣ легко оправдаться; многимъ вполнѣ извѣстна цѣль моей поѣздки; но что бы ни случилось, лишь только толпа соберется передъ дверьми вашего жилища, я выйду и встрѣчу ее, хотя-бы мнѣ пришлось раздѣлить участь Де-Витта». То самое спокойное мужество, съ какимъ онъ провозглашалъ истину, теперь выразилось въ немъ готовностью встрѣтиться лицомъ къ лицу съ разъяренной чернью. Къ счастью, все окончилось мирно, и Спиноза снова могъ предаться своимъ занятіямъ. Карлъ Людвигъ, желая оказать помощь такому знаменитому мыслителю, предложилъ ему занять бывшую въ то время свободною кафедру философіи въ Гейдельбергѣ. Спиноза не могъ, однако, принять этого предложенія, такъ какъ онъ зналъ, что философія, которую ему пришлось бы читать, слишкомъ тѣсно связана съ теологіей, чтобы можно было не касаться ея догматовъ, курфюрстъ же поставилъ непремѣннымъ условіемъ не проводить въ лекціяхъ такихъ идей, которыя были-бы направлены противъ установленной религіи. Предвидя, что его общественныя обязанности могутъ стѣснить свободу его мысли, Спиноза принужденъ былъ извиниться, что онъ не можетъ воспользоваться сдѣланнымъ ему предложеніемъ. Между тѣмъ, онъ отказался отъ выгоднаго и почетнаго положенія. Вообще, онъ обнаруживалъ пренебреженіе ко всякимъ мірскимъ почестямъ; это было одной изъ отличительныхъ чертъ его характера.

Примѣръ Спинозы укрѣпляющимъ образомъ дѣйствуетъ на душу. Снискивая себѣ собственнымъ трудомъ ежедневное пропитаніе, ограничивая свои потребности и отклоняя всякую денежную помощь, которую такъ охотно желали оказать его друзья, онъ всегда былъ доволенъ, веселъ и всегда занятъ. Во всѣхъ его дѣйствіяхъ есть какая-то героическая твердость и видно неослабѣвающее стремленіе къ независимости, столь достойное подражанія. Онъ отказывается отъ чужихъ убѣжденій, желая имѣть свои собственныя;

видя кругомъ себя загадочныя, непостижимыя тайны, онъ не принимаетъ никакихъ готовыхъ объясненій. Богъ далъ ему умъ, и съ помощью его онъ самъ рѣшитъ задачу, или же останется безъ всякаго рѣшенія. Онъ оставляетъ синагогу, разстается съ Декартомъ, и начинаетъ мыслить самостоятельно. Въ другой, болѣе мелкой сферѣ, точно также обнаруживается присущее ему чувство независимости. Его средства къ жизни были крайне скудны, кошелекъ же друзей всегда былъ открытъ для него; но вмѣсто того, чтобы пользоваться ихъ щедростью, онъ предпочелъ ограничить свои желанія, и собственнымъ трудомъ поддерживалъ свое существованіе, пока его нужно было поддерживать. Въ этомъ не было ни каприза, ни какого либо неблагороднаго разсчета. Друзья его были бы искренно рады помочь ему; онъ зналъ это, но благодарилъ ихъ и отклонялъ ихъ предложенія. Отъ наслѣдства, доставшагося ему послѣ отца, онъ отказался въ пользу своихъ сестеръ. Когда его другъ, Симонъ Де-Врисъ, объявилъ о своемъ намѣреніи оставить ему огромное состояніе, то онъ не согласился принять этого дара и заставилъ Симона измѣнить свое завѣщаніе въ пользу своего брата, жившаго въ Шидамѣ. Спинозѣ предложена была также пенсія подъ условіемъ посвященія своего будущаго сочиненія Людовику IV, но онъ отказался отъ нея, «не имѣя намѣренія посвящать что-либо этому монарху». Онъ никому не былъ обязанъ, кромѣ Бога, который одарилъ его способностями и энергіей примѣнить ихъ къ дѣлу и не дать имъ погибнуть въ праздности въ то время, когда всѣ люди обречены на трудъ *).

Но онъ выносилъ, однако, суровую, давящую нищету. Въ бумагахъ, найденныхъ послѣ его смерти, сохранились свѣдѣнія о его ежедневныхъ тратахъ. Однажды онъ ѣлъ только *soupe au lait* съ небольшимъ количествомъ масла, что стоило около трехъ полупенсовъ, и выпилъ кружку пива, израсходовавъ на это три фартинга; въ другой день обѣдъ его состоялъ изъ миски каши съ небольшимъ количествомъ масла и изюма, на что истрачено два пенса и полъ пенни. «Несмотря на то, что его часто приглашали на обѣды, говоритъ пасторъ Колерусъ, онъ предпочиталъ свой скудный домашній столъ роскошнымъ обѣдамъ на чужой счетъ». И этого-то человѣка современники клеймили именами атеиста и эпикурейца, именами, которыя съ тѣхъ поръ навсегда закрѣплены за нимъ всей Европой, за исключеніемъ Германіи. А между тѣмъ, съ одной стороны, еще не было, быть можетъ, человѣка, который былъ-бы такъ глубоко проникнутъ религіозными чувствами

*) Въ личной энергіи человѣка онъ видѣлъ все его достоинство и величіе; поэтому онъ относился ко всякому патронатству скептически, какъ видно изъ слѣдующихъ замѣчательныхъ словъ его: «Правительства не должны были бы основывать академіи, такъ какъ онѣ гораздо болѣе подавляютъ, чѣмъ поощряютъ геніевъ. Единственный способъ содѣйствовать процвѣтанію искусствъ и наукъ состоитъ въ томъ, чтобы дозволить каждому человѣку говорить то, что онъ думаетъ, на свой собственный страхъ и рискъ».

(такъ что Новалисъ называетъ его «боговдохновеннымъ»), какъ Спиноза. Съ другой же стороны, обвиненіе въ эпикуреизмѣ человѣка, расходующаго 2 пенса и полъ-пенни въ день, конечно, говоритъ само за себя.

Обнародованіе его *Tractatus Theologico-Politicus* было событіемъ довольно важнымъ въ исторіи философіи и въ жизни Спинозы. Умственное состояніе тогдашняго общества не благопріятствовало успѣху какой-либо великой философской системы, и Спиноза считалъ необходимымъ подготовить путь для своихъ будущихъ доктринъ изслѣдованіемъ сущности и основъ той церковной власти, которая могла по произволу возбуждать такія сильныя волненія въ государствѣ. Этотъ великій вопросъ до сихъ поръ еще занимаетъ собою человѣчество. Весьма любопытно и назидательно, что покойный докторъ Арнольдъ отличавшійся ортодоксальностью своихъ возрѣній и пользовавшійся уваженіемъ, распространялъ совершенно тѣ же идеи, что и Спиноза, который обвиненъ былъ однако въ ереси и подвергся преслѣдованію *).

То были смутныя времена. Правда, послѣ продолжительной и отчаянной борьбы съ Испаніей, Голландія почивали на лаврахъ. Казалось, что, освободившись отъ чужеземнаго ига, она должна была бы лишь расширять свои каналы, развивать свою торговлю и наслаждаться миромъ. Но эта страна политической свободы, убѣжище изгнаниковъ всѣхъ націй, эта республика, девизомъ которой была гражданская независимость и въ городахъ которой европейскіе свободные мыслители выпускали въ свѣтъ свои сочиненія — страна эта была ареной клерикальныхъ раздоровъ. Здѣсь евреи свободны были отъ преслѣдованій, которымъ они подвергались въ Португаліи и Испаніи, и синагога ихъ находилась подлѣ церкви; протестанты, являвшіеся изъ Франціи и Бельгіи, также встрѣчали радушный пріемъ, какъ братья и равноправные граждане. Но всѣ эти изгнанники могли однако и тутъ быть свидѣтелями неумолимой борьбы партій. Терпимость распространялась только на политическую мысль и на религіозныя секты, но въ предѣлахъ государственной религіи можно было видѣть ежедневныя проявленія злобы и жестокости. Въ это время гомаристы и арминіяне спорили между собой о непогрѣшимости своихъ ученій, скрывая свои политическія домогательства подъ покровомъ Евангелія **).

При такомъ состояніи умовъ появился въ свѣтъ «Трактатъ» Спинозы. Въ виду печальныхъ раздоровъ между теологами, Спиноза возымѣлъ намѣреніе доказать необходимость такой государственной религіи, которая не будучи никому навязываема и не посягая на свободу частныхъ вѣрованій, должна лишь регулировать всякаго рода внѣшнія отношенія. Такъ какъ государство

*) Cp. Arnold, Introductory Lectures on Modern History: «Приложенія» къ первой лекціи.

**) Saintes, Histoire de la Vie de Spinoza, стр. 63.

обязано заботиться обо всемъ, что касается общественнаго блага, то оно должно также имѣть надзоръ надъ церковью и управлять ею, соообразно общимъ желаніямъ. Но при этомъ не должны быть смѣшиваемы двѣ вещи совершенно различныя: свобода внѣшнихъ отношеній религіи и свобода мысли; послѣдняя не должна быть подчинена гражданской власти, но внѣшнія отношенія необходимо подлежать контролю въ интересахъ общественнаго спокойствія.

Хотя эта часть трактата не могла встрѣтить всеобщаго одобренія, но она едва ли возбудила бы волненіе, еслибы Спиноза ограничился только вышеуказанными соображеніями. Но, являясь предвозвѣстникомъ раціонализма новѣйшихъ нѣмецкихъ философовъ, онъ подвергъ критикѣ Библію и напалъ на духовенство, какъ на институтъ, вредный для общества. Любопытно, что Спиноза предвосхитилъ также и ту Гегелевскую христологію, которая въ лицѣ Штрауса, Фейербаха и Бруно Бауэра надѣлала столько шуму въ теологическомъ мірѣ: «Dico ad salutem non esse omnino necesse, говоритъ Спиноза въ письмѣ своемъ къ Ольденбургу, — Christum secundum carnem noscere, sed de aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum»*). Послѣдствіемъ этого было то, чего заранѣе можно было ожидать. Книга была осуждена и доступъ ей прекращенъ былъ почти во всѣ государства. Но, какъ обыкновенно бываетъ въ такихъ случаяхъ, это еще болѣе подстрекнуло любопытство. О возбужденіи, произведенномъ этой книгой, можно судить по множеству появлявшихся опроверженій. Многія изъ этихъ опроверженій были лишь уловками для распространенія книги. Въ Лейденѣ она была издана подъ такимъ заглавіемъ: «Dan. Hensii Operum Historicorum collectio prima. Edit. II, priori editione multo emendatior et auctior; accedunt quaedam hactenus inedita». Изданіе это было перепечатано въ Амстердамѣ подъ заглавіемъ: *Henriquez de Villacorta, M. Dr. a Cubiculo Philippi IV, Caroli II, Archiatri Opera chirurgica omnia, sub auspiciis potentissimi Hispaniarum Regis*. Это нелѣпое заглавіе имѣло цѣлью облегчить книгѣ доступъ въ Испаніи. На французскомъ языкѣ книга эта выпущена была въ свѣтъ въ Лейденѣ въ 1678 году, подъ заглавіемъ *La Clef du Sanctuaire*, въ Амстердамѣ же одно изданіе называлось *Traité des Céremonies des Juifs*, а другое—«*Reflexions curieuses d'un ésprit désinteressé*».

Научныя занятія Спинозы, слишкомъ воздержанный образъ жизни и недостатокъ движенія скоро подорвали его здоровье. Но онъ никогда не жаловался и страдалъ молча, какъ и всегда. Только разъ намекнулъ онъ на состояніе своего здоровья въ письмѣ къ одному другу, по поводу своего обѣщанія дать объясненія по

*) Opera Postuma, 450.

нѣкоторымъ вопросамъ, онъ между прочимъ прибавляетъ: «если продлится моя жизнь». Никакой жалобы, никакого сожалѣнія, только простая оговорка, которою онъ обусловливалъ исполненіе своего обѣщанія. Это былъ спокойный, мужественный человѣкъ; онъ могъ перенести болѣзнь и встрѣтить смерть такъ-же, какъ переносилъ онъ бѣдность и преслѣдованіе. Всю свою жизнь онъ отличался высокимъ мужествомъ, и едва ли оно могло бы оставить его въ послѣднія минуты; и при томъ холодномъ, спокойномъ стоицизмѣ, онъ обнаруживалъ дѣтскую веселость, исходившую изъ его мягкой и любящей души. Возвышенная простота и героическая воздержанность были главными чертами его характера. Онъ способенъ даже былъ изъ своихъ скудныхъ средствъ кое-что удѣлять бѣднымъ. Въ ученомъ мірѣ онъ распространялъ доктрины, на разработку которыхъ онъ потратилъ огромный трудъ, дѣтей же онъ поучалъ аккуратно посѣщать богослуженіе. Онъ имѣлъ обыкновеніе бесѣдовать съ своимъ хозяиномъ и хозяйкой, по возвращеніи ихъ изъ церкви, о слышанной ими проповѣди и о той пользѣ, какую она имъ приноситъ. Ему былъ чуждъ тотъ неблагоразумный прозелитизмъ, который разрушаетъ извѣстнаго рода убѣжденія въ умахъ, неспособныхъ принять убѣжденія другаго рода. Однажды хозяйка спросила его,—убѣжденъ ли онъ, что ея религія спасетъ ее. Онъ отвѣчалъ: «Ваша религія хороша и вамъ не слѣдуетъ искать другой; не сомнѣвайтесь въ томъ, что она спасетъ васъ, если вы присоедините къ своему благочестію мирныя добродѣтели семейной жизни». Слова эти исполнены мудрости и подсказаны любящимъ и опытнымъ человѣкомъ.

Такъ жилъ еврей Спиноза, совершенствуя свою собственную природу и способствуя совершенствованію другихъ. Въ философіи онъ обрѣлъ то «истинное лекарство для души», о которомъ говоритъ Цицеронъ *). Единственнымъ развлеченіемъ его была трубка, пріемъ посѣтителей, бесѣда съ жильцами дома, гдѣ онъ жилъ, и наблюденіе за борьбой пауковъ. Послѣднее зрѣлище смѣшило его до слезъ.

Въ началѣ 1677 года онъ уже былъ близокъ къ смерти. Чахотка, которою онъ страдалъ съ двадцати лѣтъ, приняла теперь ужасающіе размѣры. Въ воскресенье, 22 февраля, онъ настоятельно упрашивалъ своего добраго хозяина и хозяйку оставить его и идти въ церковь, такъ какъ онъ не могъ допустить, чтобы изъ-за его болѣзни они не исполняли своихъ религіозныхъ обязанностей. Они уступили его убѣжденіямъ. Когда они возвратились изъ церкви, онъ бесѣдовалъ съ ними о проповѣди, и съ аппетитомъ съѣлъ кусочекъ хлѣба. Послѣ обѣда друзья его снова отправились въ церковь, оставивъ при немъ врача. Вернувшись домой, они съ грустью и изумленіемъ узнали, что онъ скончался въ три часа, въ присутствіи врача, который, взявъ лежавшія на

---

*) Cicero, Tusc. III, 6; ср. также мѣткое выраженіе Джіордано Бруно.

столѣ деньги и ножикъ въ серебрянной оправѣ, оставилъ трупъ на произволъ судьбы. Такъ умеръ на сорокъ-пятомъ году жизни, въ полной силѣ и зрѣлости ума, Венедиктъ Спиноза. «Отдайте вмѣстѣ со мною прядь своихъ волосъ праху святаго, но отверженнаго Спинозы!» восклицаетъ благочестивый Шлейермахеръ. «Всемірный духъ одушевлялъ его: безконечное было для него началомъ и концемъ всего; вселенная—его единственная и вѣчная любовь; онъ исполненъ былъ религіознаго духа и религіознаго чувства, и въ этомъ отношеніи онъ стоялъ одиноко и непонятый; достигнувъ совершенства въ своемъ искусствѣ, онъ высоко возносился надъ толпою, не имѣя никакихъ приверженцевъ и даже лишенный правъ гражданства»*).

§ II. Ученіе Спинозы.

Система Спинозы, возбудившая такую ненависть противъ него, есть лишь логическое развитіе системы Декарта, вызвавшей столько восторговъ. Чрезвычайно странно, что тогда какъ доказательство существованія Бога всего болѣе прославило Декарта, такое же доказательство существованія Бога и невозможности никакого иного существованія навлекло на Спинозу почти всеобщее проклятіе.

Дугальдъ Стюартъ, обыкновенно одинъ изъ самыхъ безпристрастныхъ людей, явно раздѣляетъ обычные предразсутки въ отношеніи Спинозы. Онъ не хочетъ допустить, чтобы Спиноза, котораго онъ не любитъ, придерживался совершенно такихъ же взглядовъ, какъ и превозносимый имъ Декартъ. «За исключеніемъ физическихъ принциповъ, говоритъ онъ, Спиноза мало въ чемъ сходится съ Декартомъ; никогда еще два философа не различались такъ рѣзко своими метафизическими и теологическими воззрѣніями». Фонтенелль, характеризуя систему Спинозы, называетъ «ее картезіянизмомъ, доведеннымъ до крайности». Все это далеко отъ истины. Спиноза расходился съ Декартомъ лишь относительно немногихъ пунктовъ; по большей же части онъ согласенъ съ нимъ; все различіе между ними заключается лишь въ болѣе или менѣе послѣдовательномъ развитіи одинаковыхъ принциповъ.

Спиноза получилъ доступъ къ сочиненіямъ Декарта въ важный моментъ своей жизни. Онъ трудился въ то время надъ разъясненіемъ непостижимой тайны вселенной. Онъ учился у ученаго Мортейры, и хотя онъ усвоилъ всю еврейскую мудрость, но былъ на неизмѣримо далекомъ разстояніи отъ своей цѣли. Декартъ увлекъ его смѣлостью своей логики и независимымъ характеромъ своего метода, который давалъ возможность искать истину въ самомъ себѣ, а не во внѣшнемъ мірѣ и не въ свидѣтельствѣ авторитета. Онъ изучалъ Декарта съ жадностью, но скоро, однако, убѣдился, что занимавшая его тайна всетаки оставалась неразгаданной. Онъ

*) Schleiermacher, Rede über die Religion, стр. 47.

нашелъ, что Декартъ через-чуръ сильно занятъ установленіемъ факта своего собственнаго существованія, но совсѣмъ упустилъ изъ виду то высшее существованіе, которое обнимаетъ его собственное бытіе и по отношенію къ которому великое Все есть лишь сумма разнообразныхъ проявленій. *Cogito, ergo sum* — это неоспоримо. Но *Cogito, ergo Deus est*—это не основа для философіи.

Спиноза, поэтому, спросилъ себя: каковъ тотъ *нуменъ*, который составляетъ сущность всѣхъ феноменовъ? Мы видимъ, что все подлежитъ уничтоженію и все уничтожается, но за этимъ должно быть нѣчто, не-подлежащее уничтоженію и измѣненію; что это такое? Вся эта чудесная вселенная населена удивительнѣйшими существами, изъ которыхъ ни одно не существуетъ *per se*, но лишь *per aliud;* не они виновники своего существованія, ихъ поддерживаетъ не ихъ собственная реальность, но реальность высшая, реальность того, что называлось *τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν*. Въ чемъ она заключается?

Идея совершенства, по мнѣнію Спинозы, не можетъ служить отвѣтомъ на этотъ вопросъ. Великая реальность, лежащая въ основѣ всякаго бытія, есть субстанція, но субстанція не въ грубомъ и обычномъ смыслѣ «тѣла» или «матеріи», но въ смыслѣ *substans*, т. е. того, что лежитъ въ основѣ всѣхъ явленій, что даетъ имъ опору и реальность. Что такое феноменъ? Явленіе, предметъ воспринятый, состояніе воспринимающаго ума. Но что служитъ началомъ этого воспріятія, что заставило умъ перейти отъ прежняго состоянія къ настоящему? Эта перемѣна произведена *чьмъ то* внѣшнимъ. Что это такое? *Что̀ оно есть* въ самомъ себѣ, этого мы никогда не въ состояніи узнать, потому что узнать это—значитъ подвести это подъ формы и условія нашего ума, т. е. обратить это въ феноменъ. И такъ, невѣдомое, хотя и не могущее быть отвергнутымъ—это *ens*, это нѣчто существуетъ; Кантъ называлъ это нуменомъ, Спиноза же—субстанціей.

Великая философія, какъ и всякое бытіе, должны исходить изъ *одного* принципа, лежащаго въ основѣ всего. Каковъ этотъ принципъ, это *ἀρχή*?—Совершенство, отвѣчаетъ Декартъ.—Нѣтъ, говоритъ Спиноза,—совершенство есть аттрибутъ чего то, предшествующаго ему. Субстанція есть это *ἀρχή*. Декартъ вмѣстѣ съ большинствомъ философовъ признавалъ нѣкоторый дуализмъ; онъ признавалъ существованіе Бога и міра, созданнаго Богомъ. Субстанція ни въ какомъ случаѣ не была для него первичнымъ фактомъ всякаго бытія; онъ утверждалъ даже, что и протяженіе, и мысль суть субстанціи, другими словами, что умъ и матерія суть отдѣльныя самостоятельныя субстанціи, отличныя по существу и объединяемыя только Богомъ. Спиноза-же училъ, что протяженіе и мысль суть только аттрибуты, и путемъ искуснаго синтеза онъ привелъ дуализмъ Декарта къ всеобъемлющему единству и такимъ образомъ пришелъ къ идеѣ о Единомъ.

Абсолютное бытіе, субстанція (изберите какое угодно назва-

ніе) есть Богъ. Отъ Него исходитъ всякое индивидуально-конкретное существованіе. Все, что существуетъ, существуетъ въ Богѣ и чрезъ Бога,—и только такимъ образомъ можетъ быть мыслимо. Здѣсь для терпѣливаго мыслителя начинаетъ разъясняться тайна міра; Богъ представляется ему источникомъ жизни; вселенная для него есть проявленіе Бога; конечное зиждется на основѣ безконечнаго; невообразимое разнообразіе обращается въ единство. Есть только одна реальность, и эта реальность—Богъ.

Такъ Спиноза рѣшилъ эту проблему; онъ чувствовалъ, что можетъ успокоиться на этомъ рѣшеніи, но только на немъ. Жить съ Богомъ и познать Бога, это было высшей ступенью человѣческаго развитія и счастія. Этой цѣли онъ посвятилъ всю свою жизнь. Избравъ своимъ девизомъ слова Св. Павла: «Въ немъ мы живемъ, движемся и существуемъ», онъ вознамѣрился выяснить отношенія міра къ Богу и человѣку, а равно и человѣка къ обществу.

Спиноза съ Декартомъ признавалъ три слѣдующихъ существенно важныхъ принципа: I) Основа всякой достовѣрности есть сознаніе. II) Все, что ясно сознается, необходимо и истинно; отчетливо сознанныя идеи суть истинныя идеи, истинныя выраженія объективныхъ существованій. III) Метафизическія проблемы допускаютъ, слѣдовательно, математическій способъ доказательства.

Методъ Спинозы есть только дальнѣйшее развитіе Декартовскаго метода. Декартъ допускалъ возможность примѣненія математическаго метода къ метафизикѣ, но онъ не примѣнилъ его, и это исполнено Спинозой. Со стороны послѣдняго, быть можетъ, это не особенно важная заслуга, но въ сущности изъ этого только и вытекаютъ всѣ различія между Спинозою и его учителемъ. Декартовскіе принципы неизбѣжно ведутъ къ системѣ Спинозы, если только послѣдовательно развивать ихъ. Но Декартъ вовсе не думалъ выводить съ строгой послѣдовательностью тѣ заключенія, къ которымъ пришелъ Спиноза, примѣняя математическій методъ и идя къ нимъ постепенно, но неуклонно. Всѣ, отвергающіе эти слѣдствія, должны отвергнуть и тѣ посылки, изъ которыхъ они выведены, такъ какъ система Спинозы есть ни болѣе, ни менѣе, какъ одно цѣльное разсужденіе.

Намѣреваясь теперь ознакомить читателей съ этимъ разсужденіемъ, я прошу ихъ отнестись къ послѣдующему съ нѣкоторымъ терпѣніемъ и нѣсколько сосредоточеннымъ вниманіемъ, полагая, что въ такомъ случаѣ имъ легко будетъ слѣдить за изложеніемъ Спинозы. Ниже мы предлагаемъ переводъ нѣкоторыхъ частей «Этики», сдѣланный нами съ крайнею осторожностью, такъ какъ мы находимъ полезнымъ, чтобы читатель составилъ себѣ понятіе о самомъ способѣ изложенія Спинозы и имѣлъ-бы возможность судить о томъ, какъ выводитъ онъ заключенія изъ своихъ посылокъ. Въ самомъ началѣ твоего сочиненія онъ даетъ восемь слѣдующихъ *опредѣленій*:

I. Я отношу къ тому, что есть причина самого себя, все то,

что, по самой своей сущности, должно существовать или что, по природѣ своей, мыслимо только какъ нѣчто существующее *).

II. Конечное есть то, что можетъ быть ограничено (*terminari potest*) чѣмъ либо однороднымъ; тѣло называется конечнымъ, потому что его всегда можно представить себѣ больше, чѣмъ оно есть. Также точно мысль ограничена другими мыслями. Но тѣло не ограничиваетъ собою мысли, и мысль не ограничиваетъ тѣла.

III. Подъ субстанціею я разумѣю то, что существуетъ въ самомъ себѣ и что мыслится *per se*, другими словами—мыслится независимо отъ идей о чемъ либо другомъ, предшествующемъ ему.

IV. Аттрибутомъ я называю то, что представляется сознанію, какъ самая сущность субстанціи.

V. Подъ модусами я разумѣю проявленія (affectiones) субстанціи, или то, что заключается въ чемъ-либо иномъ, чрезъ посредство чего оно также мыслится.

VI. Богомъ я называю существо абсолютно безконечное, т. е. Субстанцію, состоящую изъ безконечныхъ атрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ безконечную и вѣчную сущность.

Объясненіе. Я говорю обсолютно безконечное, но не безконечное *suo genere*, ибо то, что безконечно только *suo genere*, можетъ и не имѣть безконечныхъ аттрибутовъ, но абсолютно безконечное заключаетъ въ своей сущности все, что только предполагается сущностью, и не подлежитъ никакимъ ограниченіямъ.

VII. Свободнымъ называется то, что существуетъ только въ силу своей природы и что только ею побуждается къ дѣйствію; необходимо же или, лучше сказать, стѣснено все то, что обязано своимъ существованіемъ чему-либо другому и что дѣйствуетъ по извѣстнымъ и опредѣленнымъ причинамъ.

VIII. Вѣчностью я называю самобытіе, насколько оно мыслится какъ необходимое слѣдствіе, вытекающее изъ простаго опредѣленія чего либо вѣчнаго.

Таковы опредѣленія Спинозы. Мы не будемъ на нихъ останавливаться, хотя онъ самъ часто ссылается на нихъ въ своемъ сочиненіи. Совершенно неосновательно было бы возражать противъ этихъ опредѣленій, какъ противъ чего-то необычнаго или невѣрнаго, такъ какъ Спиноза только поясняетъ ими постоянно употребляемые имъ термины; онъ, конечно, вправѣ связывать съ ними какой угодно смыслъ, лишь бы только впослѣдствіи онъ не отступалъ отъ разъ приданнаго имъ значенія, о чемъ онъ и заботится усердно. Теперь мы переходимъ къ его семи аксіомамъ.

---

*) Это опредѣленіе важно въ томъ отношеніи, что оно устраняетъ тѣ затрудненія, въ которыя ставитъ насъ «безконечная цѣпь причинъ». Сомнѣвающійся всегда можетъ задать вопросъ о причинѣ первой причины, но возникающее отсюда затрудненіе устраняется Спинозою этимъ отождествленіемъ причины и существованія.

Аксіомы.

I. Все, что есть, есть въ самомъ себѣ или въ чемъ либо другомъ.

II. Что не можетъ быть понятно чрезъ посредство чего либо другаго (*per aliud*) должно быть понятно чрезъ посредство самого себя (*per se*).

III. За всякой причиной необходимо слѣдуетъ дѣйствіе; и если не дано причины, не можетъ послѣдовать и дѣйствія.

IV. Понятіе о дѣйствіи зависитъ отъ понятія о причинѣ и предполагаетъ его.

V. Предметы, не имѣющіе между собою ничего общаго, не могутъ быть поняты чрезъ посредство другъ друга, т. е. представленіе объ одномъ предметѣ не предполагаетъ представленія о другомъ.

VI. Истинная идея должна согласоваться съ своимъ объектомъ (*idea vera debet cum suo ideati convenire*).

VII. То, что можетъ быть ясно сознано, какъ несуществующее, не предполагаетъ, по своей сущности, существованія.

Съ перваго же взгляда можно согласиться со всѣми этими аксіомами, за исключеніемъ четвертой, выраженной настолько двусмысленно, что она считалась даже нелѣпой. Понять эту аксіому, какъ слѣдуетъ, мѣшаютъ также и господствующія нынѣ понятія о причинѣ и дѣйствіи, имѣющія совершенно не тотъ смыслъ, какой придавалъ имъ Спиноза. М-ръ Галламъ въ своемъ критическомъ отзывѣ заходитъ такъ далеко, что говоритъ: «повидимому, коренная ошибка Спинозы заключается въ этой четвертой аксіомѣ. Отношеніе между причиной и дѣйствіемъ есть, конечно, нѣчто совершенно отличное отъ правильнаго пониманія этого отношенія или даже вообще отъ какихъ-бы то ни было нашихъ знаній о немъ; еще менѣе можетъ быть принято за аксіому противоположное утвержденіе» *).

М-ръ Галламъ обнаруживаетъ этимъ замѣчаніемъ лишь отсутствіе въ немъ критической проницательности и вообще пониманія доктринъ Спинозы; мы удивляемся, что критику не пришло на мысль, что современныя понятія о причинѣ и дѣйствіи не соотвѣтствуютъ понятіямъ Спинозы. Смыслъ аксіомы, о которой идетъ рѣчь, вовсе не тотъ, чтобы не было такихъ сознаваемыхъ нами дѣйствій, причины которыхъ намъ были-бы неизвѣстны, чтобы, напримѣръ, человѣкъ, получившій отъ невѣдомой причины ударъ въ темнотѣ, не зналъ-бы, что это ударъ (дѣйствіе). Спиноза хочетъ сказать этой аксіомой то, что для полнаго и совершеннаго пониманія дѣйствія требуется полное и совершенное пониманіе причины. Если вы хотите вполнѣ узнать данное дѣйствіе, узнать, каково оно во всей его цѣлости, въ самомъ себѣ, то вы должны узнать и при-

*) Introduction to Literature of Europe, IV, 246.

чину во всемъ ея объемѣ; это вполнѣ очевидно. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, дѣйствіе, какъ не осуществленная (реализированная) причина, какъ не *natura naturans*, сознаваемая какъ *natura naturata*. Мы называемъ предшествующій фактъ причиной, а послѣдующій дѣйствіемъ, но это только слова, только взаимнообусловленныя обозначенія; послѣдующій фактъ самъ является предшествующимъ по отношенію къ какой-либо послѣдовавшей за нимъ перемѣнѣ, тогда какъ первый предшествующій фактъ былъ прежде слѣдствіемъ своей причины, и такъ далѣе. Вліяніе причины выражается въ перемѣнѣ; когда перемѣна закончена, мы называемъ результатъ ея дѣйствіемъ. Все дѣло здѣсь въ названіи. Но для возбужденія этой перемѣны, для причиненія ея, требуется существованіе нѣкоторой силы (причины) въ природѣ, и для того, чтобы знать дѣйствіе, т. е. не только имѣть относительное понятіе о нашемъ собственномъ состояніи, слѣдующемъ за этимъ дѣйствіемъ, но и понять эту произведшую его силу, эту реальность, для того, чтобы проникнуть ея тайну, постигнуть ее во всемъ ея цѣломъ, для этого мы должны знать, въ чемъ состоитъ дѣйстіе и какъ оно произошло, мы должны знать его исходную точку и его окончательный результатъ, короче—мы должны перейти за предѣлы изученія феноменовъ и обратиться къ нуменамъ. Обыкновенно говорятъ, что мы знаемъ только дѣйствія, но не знаемъ причинъ; въ сущности же мы не знаемъ ни того, ни другаго, и незнаніе наше въ обоихъ случаяхъ одинаково. Мы знаемъ только о томъ, что слѣдуетъ за чѣмъ либо, но ту жизненную силу, которою опредѣляются эти послѣдованія, мы называемъ лишь по имени, сущность же ея намъ неизвѣстна. Мы можемъ назвать ее притяженіемъ, теплотой, электричествомъ, поляризаціей и т. д., но этими названіями мы отнюдь не объясняемъ ея.

Именно это и хочетъ сказать Спиноза. М-ръ Галламъ вполнѣ понялъ-бы Спинозу, если-бы онъ вникъ въ то, что говорится въ слѣдующей (пятой) аксіомѣ, согласно которой предметы, не имѣющіе между собою ничего общаго, не могутъ быть поняты чрезъ посредство другъ друга, т. е. представленіе объ одномъ предметѣ не предполагаетъ представленія о другомъ. Если дѣйствіе *отлично* отъ причины, то понятіе о немъ не предполагаетъ понятія о причинѣ; но если дѣйствіе это однородно съ причиной, то для понятія о первомъ требуется и понятіе о второй, и слѣдовательно чѣмъ полнѣе должно быть первое знаніе, тѣмъ полнѣе должно быть и второе. Читатель постоянно долженъ имѣть это въ виду при изученіи системы Спинозы.

Обратимся теперь къ *предложеніямъ*.

Предложеніе I. Субстанція по природѣ своей предшествуетъ своимъ свойствамъ.

Доказательство. Въ силу опредѣленій III и V.

Предложеніе II. Двѣ субстанціи, имѣющія различные аттрибуты, не имѣютъ между собою ничего общаго.

Доказательство. Это слѣдуетъ изъ опредѣленія III; ибо каждая субстанція познается сама въ себѣ и чрезъ самое себя; другими словами, понятіе объ одной не связано съ понятіемъ о другой.

Предложеніе III. Если предметы не имѣютъ между собою ничего общаго, то одинъ не можетъ быть причиной другаго *).

Доказательство. Если они не имѣютъ ничего общаго, то (въ силу аксіомы пятой) они не могутъ быть поняты чрезъ посредство другъ друга; слѣдовательно (въ силу аксіомы четвертой) одинъ предметъ не можетъ быть причиной другого.

Предложеніе IV. Два или болѣе различныхъ предмета отличаются другъ отъ друга или различіемъ своихъ аттрибутовъ или различіемъ своихъ модусовъ.

Доказательство. Все, что есть, есть въ самомъ въ себѣ или въ чемъ-либо другомъ (въ силу аксіомы первой), т. е. (въ силу опредѣленій III и V) внѣ насъ (*extra intellectum*) нѣтъ ничего, кромѣ субстанціи и ея модусовъ. Кромѣ субстанцій, или (что все равно, въ силу опредѣленія IV **), ихъ атрибутовъ и модусовъ, внѣ насъ, нѣтъ ничего, чѣмъ-бы предметы могли отличаться другъ отъ друга.

Предложеніе V. Невозможно существованіе двухъ или болѣе субстанцій одной и той же природы или съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ.

Доказательство. Если-бы существовало множество различныхъ субстанцій, то онѣ должны бы были отличаться другъ отъ друга или различными аттрибутами или различными модусами (въ силу предложенія IV). Въ первомъ случаѣ все-таки допускается, что съ одними и тѣми-же атрибутами существуетъ только одна субстанція; но если субстанціи различаются своими модусами, то, такъ какъ субстанція предшествуетъ своимъ модусамъ, она должна быть разсматриваема независимо отъ нихъ, т. е. (въ силу опредѣленія III и VI) не можетъ быть мыслима, какъ отличная отъ другой субстанціи, и такимъ образомъ (въ силу предложенія IV) не

---

*) Это заблужденіе всего болѣе извращало философскую мысль. Оно господствовало въ теченіи многихъ лѣтъ, не возбуждая никакихъ споровъ, и большая часть метафизиковъ до сихъ поръ еще не отдѣлалась отъ него. См. Милля System of Logic II, 373—386. Метафизики утверждаютъ, что только *подобное* можетъ дѣйствовать на *подобное*. Это положеніе было высказано впервые Анаксагоромъ и оно лежитъ въ основѣ его системы. Если оно справедливо, то и система его должна считаться правильной. Хотя дѣйствительно подобное производитъ (въ качествѣ причины) подобное, но несомнѣнно также, что оно можетъ производить и то, что неподобно ему; такъ огонь, коснувшись нашего тѣла, причиняетъ *боль*, а приложенный къ пороху, онъ производитъ *взрывъ*, приложенный же къ дереву, даетъ *уголь*; всѣ эти дѣйствія не походятъ на причину. Спиноза впрочемъ разсуждаетъ логично, чего нельзя сказать въ оправданіе другихъ лицъ, впадающихъ въ ту же ошибку.

**) Въ оригиналѣ вслѣдствіе описки указано на аксіому четвертую, вмѣсто опредѣленія четвертаго; въ переводѣ Ауэрбаха встрѣчается та-же ошибка. Мы указываемъ на это потому, что ссылка на четвертую аксіому не имѣетъ никакого смысла и способна лишь сбить съ толку читателя.

можетъ существовать множество субстанцій, но должна быть только одна субстанція.

Предложеніе VI. Одна субстанція не можетъ быть создана другою субстанціей.

Доказательство. Не можетъ быть двухъ субстанцій съ одними и тѣми-же аттрибутами (въ силу предложенія V), т. е. (въ силу предложенія II) субстанцій, имѣющихъ что-либо общее между собою, и слѣдовательно (въ силу предложенія III) одна субстанція не можетъ быть причиною другой.

Слѣдствіе 1. Отсюда слѣдуетъ, что субстанція не можетъ быть создана чѣмъ-либо другимъ, ибо ничего не существуетъ, кромѣ субстанціи и ея модусовъ (въ силу аксіомы I и опредѣленій III и V), и такъ какъ эта субстанція не создана другою, то причиною своего существованія является она сама.

Слѣдствіе 2. Это предложеніе еще легче доказать нелѣпостью противоположнаго ему предположенія, ибо если субстанція можетъ быть создана чѣмъ-либо другимъ, то понятіе о ней зависѣло-бы отъ понятія о причинѣ (въ силу аксіомы IV *) и слѣдовательно (въ силу опредѣленія III) эта субстанція не была-бы субстанціей.

Предложеніе VII. Субстанція по самой своей природѣ должна существовать.

Доказательство. Субстанція не можетъ быть создана чѣмъ либо другимъ (въ силу предл. VI) и она есть по этому сама себѣ причина, т. е. (въ силу опредѣленія I) сущность ея необходимо требуетъ существованія, другими словами—субстанція по самой своей природѣ должна существовать.

Предложеніе VII. Всякая субстанція необходимо должна быть безконечна.

Доказательство. Существуетъ одна только субстанція съ одними и тѣми-же аттрибутами, и она могла бы быть или безконечной или конечной. Конечной она не можетъ быть, ибо (въ силу опредѣленія II), если-бы она была конечной, она была-бы ограничена другой субстанціей той-же самой природы, и въ этомъ случаѣ было-бы двѣ субстанціи съ однимъ и тѣмъ-же аттрибутомъ, что (въ силу предложенія V) нелѣпо. Субстанція поэтому безконечна.

Примѣчаніе.—Я не сомнѣваюсь, что для всѣхъ, кто сбивчиво судитъ о предметахъ, и для кого изслѣдованіе первыхъ причинъ есть дѣло непривычное, трудно будетъ понять доказательства предложенія VII, такъ какъ всѣ такія лица недостаточно ясно различаютъ видоизмѣненія (модификаціи) субстанцій отъ самой субстанціи и вообще не знаютъ, какимъ образомъ можетъ что-либо происходить. Послѣдствіемъ этого бываетъ то, что люди, видя, что всѣ естественныя явленія имѣютъ начало, полагаютъ, что и субстанція имѣетъ такое-же начало, ибо тотъ, кто не знаетъ истинныхъ причинъ всего, что̀ есть, смѣшиваетъ ихъ, и не пони-

---

*) Здѣсь начинаетъ обнаруживаться вся важность и значеніе аксіомы IV.

маетъ, почему-бы деревья не могли говорить такъ-же, какъ и люди, почему люди не могли-бы развиться изъ камней, такъ-же, какъ они образуются изъ сѣмени, или почему-бы вмѣсто всѣхъ существующихъ формъ не могло-бы быть другихъ формъ. Равнымъ образомъ тѣ, которые смѣшиваютъ божественную природу съ человѣческою, естественно приписываютъ Богу человѣческія страсти, въ особенности, когда они не знаютъ, какъ эти страсти являются въ нашей душѣ. Но если-бы люди внимательно остановились-бы на природѣ субстанціи, они ни мало не сомнѣвались-бы въ истинѣ предложенія VII; даже болѣе—предложеніе это для всѣхъ сдѣлалось-бы аксіомой и обратилось-бы въ общепризнанную истину. Ибо подъ субстанціей стали разумѣть то, что существуетъ въ самомъ себѣ и понимается чрезъ самого себя, т. е. знаніе о чемъ нибудь не требуетъ знанія о чемъ-либо предшествующемъ *). Модификацію же (субстанцію) они понимали-бы какъ то, что заключается не въ себѣ, а въ чемъ-либо другомъ, какъ-то, понятіе о чемъ образуется изъ понятія о томъ, въ чемъ оно находится; мы можемъ поэтому имѣть правильныя идеи о несуществующихъ модификаціяхъ, потому что, хотя онѣ внѣ разума и не имѣютъ реальности, но ихъ сущность заключена въ сущности чего-либо отличнаго отъ нихъ, такимъ образомъ, что онѣ могутъ быть понимаемы чрезъ посредство этого другаго. Сущность субстанціи (внѣ сознанія) заключается только въ ней самой, потому *что она мыслится per se. Если поэтому кто-либо говоритъ*, что онъ имѣетъ ясную и отчетливую идею субстанціи, и все таки сомнѣвается, существуетъ-ли эта субстанція, то это все равно, какъ еслибъ онъ сказалъ, что у него есть вѣрное понятіе, но онъ сомнѣвается, не ложно-ли оно (стоитъ только немного подумать, чтобы убѣдиться, что это именно все равно). Равнымъ образомъ утверждать, что субстанція создается — все равно, что утверждать, что вѣрная идея обращается въ ложную, что совершенно нелѣпо. Поэтому-то необходимо признать, что существованіе субстанціи, такъ-же какъ и ея сущности, есть вѣчная истина. Отсюда же мы должны заключить, что есть только одна субстанція, имѣющая одинъ и тотъ-же аттрибутъ—положеніе, которое требуетъ болѣе подробнаго развитія. Прежде всего я обращаю вниманіе на то: 1) что правильное опредѣленіе заключаетъ въ себѣ и выражаетъ только природу опредѣляемаго. Отсюда слѣдуетъ 2) что никакое (правильное) опредѣленіе не указываетъ на извѣстное число индивидуальностей, потому что опредѣленіе выражаетъ только природу опредѣляемаго; опредѣленіе треугольника выражаетъ лишь природу треугольника, но не опредѣленное

*) Читатель долженъ постоянно имѣть въ виду общій характеръ Декартовской философіи, если онъ желаетъ, чтобы для него ясны были разсужденія Спинозы и лежащіе въ основаніи ихъ принципы. Декартъ, какъ мы видѣли, считалъ не подлежащимъ сомнѣнію только бытіе. Бытіе было первичнымъ фактомъ всякой философіи, фактомъ безспорнымъ и такимъ, который очевиденъ самъ по себѣ.

число треугольниковъ; 3) что необходимо должна быть опредѣленная причина существованія каждаго существующаго предмета, 4) что причина, въ силу которой что-либо существуетъ, должна или заключаться въ природѣ или опредѣленіи этого существующаго предмета (если существованіе присуще ея природѣ) или же должна находиться внѣ этого предмета, въ чемъ-либо отличномъ отъ него.

Изъ этихъ положеній слѣдуетъ, что если существуетъ извѣстное число индивидуальностей, то необходимо должна быть причина,— почему это число таково, а не больше или меньше. Если на свѣтѣ живетъ двадцать человѣкъ (причемъ я для большей ясности принимаю однократное ихъ существованіе и предполагаю, что прежде ихъ не было), то, чтобы объяснить почему существуетъ именно двадцать человѣкъ, недостаточно указать, какъ на причину, на человѣческую природу, но необходимо еще раскрыть и причину, почему этихъ людей только двадцать, такъ какъ (въ силу примѣчанія 3) должна быть причина для существованія каждаго предмета. Причина эта (въ силу примѣчанія 2 и 3) не можетъ, однако, заключаться въ человѣческой природѣ, потому что правильное опредѣленіе человѣка не обнимаетъ собою числа двадцать. Поэтому (въ силу примѣчанія 4) причина, почему существуетъ двадцать людей и почему каждый изъ нихъ существуетъ, должна лежать внѣ каждаго изъ нихъ, и потому мы должны заключить, что все, что по природѣ своей допускаетъ существованіе множества индивидуальностей, необходимо должно имѣть внѣшнюю причину. Такъ какъ субстанція, по самой своей природѣ, должна существовать, то въ опредѣленіе ея входитъ необходимость существованія, и слѣдовательно изъ одного только опредѣленія ея мы можемъ вывести ея существованіе. Но такъ какъ изъ ея опредѣленія, какъ уже показано въ примѣчаніи 2 и 3, невозможно вывести существованія многихъ субстанцій, то отсюда слѣдуетъ, что можетъ существовать только *одна* субстанція одной и той-же природы».

Здѣсь мы перерываемъ свой переводъ, и не будемъ слѣдовать далѣе за этимъ геометрическимъ изложеніемъ теологіи Спинозы, такъ какъ мы дали уже достаточное понятіе о той послѣдовательности и точности, съ которыми онъ постепенно выводитъ свои слѣдствія, располагая при томъ всѣ предложенія свои такъ, что послѣдующее вытекаетъ изъ предыдущаго. Тотъ, кто желалъ-бы ознакомиться съ системой Спинозы во всѣхъ ея подробностяхъ, долженъ самъ прочитать всю его *Этику*, сокращать-же ее невозможно. Чтобы дополнить наше изложеніе ученія Спинозы, укажемъ вкратцѣ еще на слѣдующія главныя положенія его.

Есть одна только безконечная субстанція; она есть Богъ. Все, что существуетъ, существуетъ въ Богѣ; внѣ Его ничего нельзя себѣ представить. Онъ есть всемірное существо, по отношенію къ которому всѣ предметы суть проявленія его. Онъ есть единственная субстанція; все же другое есть модусъ; безъ субстанціи,

однако, модусъ не можетъ существовать. Богъ, какъ соединеніе аттрибутовъ безконечной субстанціи, есть *natura naturans*, а какъ проявленіе, какъ рядъ модусовъ, подъ которыми являются его аттрибуты, онъ есть *natura naturata*. Онъ причина всего, причина постоянная (имманентная), а не преходящая. Онъ имѣетъ два безконечныхъ аттрибута—Протяженіе и Мысль. Протяженіе есть видимая мысль, а Мысль есть невидимое протяженіе; это объективная и субъективная стороны, тождество которыхъ есть Богъ. Всякій *предметъ* есть модусъ Божественнаго аттрибута протяженія; всякая *мысль*, желаніе или чувство есть модусъ Божественнаго аттрибута мысли. Декартъ считалъ субстанціями протяженіе и мысль, но что это несправедливо, ясно изъ того, что и то, и другое мыслятся не *per se*, но *per aliud*. Если нѣчто протяженно, то оно есть не само протяженіе, но что-то предшествующее ему, оно есть субстанція. Субстанція не создаваема, но она сама творитъ въ силу внутренней сущности своей. Существующихъ предметовъ можетъ быть много, но Существованіе только одно; точно такъ-же и формъ много, но субстанція только одна. Богъ есть «idea immanens»—Единое и Все.

Таковъ краткій очеркъ основныхъ принциповъ Спинозы. Мы спросимъ теперь читателя, какъ примиритъ онъ эту проникнутую глубокой религіозностью философію съ тѣмъ фактомъ, что почти всѣ заклеймили ее кличкой атеизма. Можно-ли это понять? Мы полагаемъ, что можно; три причины сами собою представляются для объясненія этого: 1) неразборчивость, съ какою противники обзывались бранною кличкою атеистовъ съ незапамятныхъ временъ, начиная съ Сократа и до Готлиба Фихте; 2) полемическое увлеченіе и поспѣшность партійныхъ приговоровъ; 3) двусмысленность слова «субстанція», вслѣдствіе чего Бога смѣшивали съ матеріальнымъ міромъ.

Это послѣднее обстоятельство наиболѣе важно и заслуживаетъ особеннаго вниманія. Если сказать «Богъ есть безконечная субстанція», то съ перваго взгляда это какъ будто походитъ на атеизмъ Гольбаховской школы; но достаточно прочесть страницъ двадцать изъ сочиненія Спинозы, чтобы убѣдиться, что это совсѣмъ не такъ. Спиноза положительно учитъ, что Богъ *не есть* тѣлесное существо, но что тѣло есть модусъ протяженія *). Богъ не мате-

*) Дугальдъ Стюартъ наивно замѣчаетъ, что «Спиноза въ своихъ сочиненіяхъ нигдѣ не сознается, что онъ атеистъ» (его конечно сильно удивило-бы такое обвиненіе), «но кто понимаетъ, къ чему клонятся его разсужденія, тотъ не станетъ оспаривать, что атеизмъ и ученіе Спинозы, съ точки зрѣнія ихъ практической тенденціи, одно и то же». Пусть будетъ такъ, тѣмъ не менѣе нельзя всетаки обвинять Спинозу въ атеизмѣ потому только, что его доктрины могутъ имѣть такую же практическую тенденцію, какъ и доктрины атеизма. Спиноза не отрицалъ существованія Бога; онъ отрицалъ лишь существованіе міра, слѣдовательно онъ былъ *акосмистъ*, а не атеистъ. Если практическая тенденція этихъ двухъ противоположныхъ системъ дѣйствительно одинакова, то Спиноза тутъ ни въ чемъ не виноватъ.

ріальная вселенная; послѣдняя есть лишь форма его безконечнаго аттрибута—протяженія; Богъ есть тождество *naturae naturantis* и *naturae naturatae* *).

Поэтому все сходство между ученіемъ Спинозы и атеизмомъ основано на словахъ. Читателя это, однако, не должно удивлять, такъ какъ исторія философіи показываетъ, что очень часто аналогіи въ словахъ и двусмысленныя выраженія служили причинами серьезныхъ ошибокъ.

Независимо отъ неизбѣжныхъ недоразумѣній, къ которымъ Спиноза подалъ поводъ своимъ словомъ «субстанція», къ числу причинъ его дурной репутаціи слѣдуетъ отнести и недоразумѣнія, порожденныя его ученіемъ о конечныхъ причинахъ. Уже Бэконъ энергически порицалъ всякія поиски за конечными причинами,—этими «безплодными дѣвами», какъ онъ характерно называлъ ихъ и указывалъ на разнообразныя ошибки, къ которымъ онп приводятъ. Съ прогрессомъ наукъ поиски эти постепенно ослабѣвали, но тѣмъ не менѣе въ нѣкоторыхъ областяхъ знанія, люди весьма талантливые все еще не отказываются отъ изслѣдованія конечныхъ причинъ и полагаютъ, что оно вѣрнѣе всего ведетъ къ цѣли. Несмотря, однако, на то, что такое заблужденіе раздѣляется людьми, къ которымъ мы не можемъ относиться безъ уваженія, тотъ фактъ, что конечныя причины отыскиваются лишь тамъ, гдѣ вслѣдствіе несовершенныхъ знаній метафизическій методъ все еще можетъ оказывать свое пагубное вліяніе, фактъ этотъ, мы полагаемъ, достаточно ясно характеризуетъ это заблужденіе. Между тѣмъ какъ ни астрономъ, ни физикъ, ни химикъ не руководятся въ своихъ изслѣдованіяхъ телеологическими соображеніями, есть много біологовъ, которые считаютъ телеологію своимъ руководящимъ принципомъ. Кювье утверждаетъ, что онъ обязанъ ей своими открытіями; точно такъ-же и Оуэнъ говоритъ, что она не разъ помогала ему. Здѣсь мы не можемъ останавливаться на вопросѣ о состоятельности конечныхъ причинъ, но читатель, вѣроятно, не безъ интереса прочтетъ слѣдующія замѣчательныя въ этомъ отношеніи разсужденія Спинозы, помѣщенныя въ приложеніи къ его книгѣ «*De Deo*».

«Люди все дѣлаютъ для достиженія желаемой ими хорошей или полезной цѣли. Поэтому они нерѣдко стараются узнать однѣ только конечныя причины того, что произошло, и, узнавъ ихъ, они довольны, не имѣя больше поводовъ къ сомнѣнію. Но когда они ни у кого не могутъ получить свѣдѣній объ этихъ конечныхъ при-

---

*) Natura naturans et natura naturata in identitate Deus est. Необходимо имѣть въ виду, что *тождественное* употреблено здѣсь не въ обычномъ смыслѣ этого слова и не значитъ *то-же самое*; съ словомъ этимъ слѣдуетъ связывать представленіе о корнѣ, изъ котораго выростаетъ два противоположныхъ ствола и который служитъ для нихъ общимъ источникомъ жизни. Человѣкъ, напримѣръ, есть тождество души и тѣла, вода—кислорода и водорода. Постоянно дѣлаются крупныя ошибки, вслѣдствіе смѣшенія обычнаго смысла слова съ философскимъ.

чинахъ, то имъ ничего не остается, какъ самимъ взяться искать ихъ; для этого они припоминаютъ, какія цѣли и ихъ обыкновенно побуждаютъ къ дѣйствіямъ, подобнымъ тѣмъ, причины которыхъ они розыскиваютъ. Такимъ образомъ люди привыкаютъ судить объ умѣ другаго по своему собственному. Затѣмъ, такъ какъ въ самихъ себѣ и внѣ себя они находятъ множество средствъ въ высшей степени пригодныхъ для достиженія личныхъ выгодъ, напримѣръ, глаза для того, чтобы видѣть, зубы, чтобы разжевывать пищу, растенія и животныхъ для употребленія въ пищу, солнце, дающее имъ свѣтъ, море, питающее рыбъ, и т. д., то они скоро приходятъ къ заключенію, что всѣ естественные предметы суть средства для достиженія ихъ выгодъ, и такъ какъ всѣ эти предметы найдены ими уже готовыми, а не созданы ими, то они начинаютъ думать, что кто-то другой приспособилъ всѣ эти средства для ихъ пользы. Видя въ этихъ предметахъ *средства*, люди не могли думать, чтобы предметы эти произошли сами собою, и такъ какъ въ своей практической жизни они сами изготовляютъ для себя средства, то они полагаютъ, что есть какой-то властитель или какіе-то властители природы, одаренные человѣческой свободой, которые изготовили всѣ предметы для ихъ употребленія. Далѣе, такъ какъ объ умѣ этихъ властителей люди ничего не слышали, то они необходимо должны были судить о нихъ по своему собственному уму, и потому они заключили, что боги все направляютъ къ выгодѣ человѣка для того, чтобы держать его въ своей власти и пользоваться у него всякимъ почетомъ. Отсюда же каждый, сообразно своему характеру, сталъ придумывать свой способъ поклоненія Богу, для того, чтобы Богъ полюбилъ его больше другихъ, и направилъ-бы все къ выгодамъ его слѣпой страсти и ненасытной алчности. Такимъ образомъ, этотъ предразсудокъ обратился въ суевѣріе и пустилъ глубокіе корни въ умахъ людей; вотъ причина, почему люди такъ усердно искали конечныхъ причинъ. Однако, стараясь показать, что природа ничего не дѣлаетъ напрасно (т. е. того, что непригодно для людей), люди не обнаружили, по моему *мнѣнію*, ничего иного, кромѣ того только, что природа и боги столь-же безумны, какъ и они сами. И замѣтьте, прошу васъ, къ чему привело людей такое мнѣніе. Рядомъ съ полезными предметами въ природѣ они, конечно, замѣчали немало вредныхъ явленій, каковы бури, землятресенія, болѣзни и т. д., и эти-то послѣднія явленія, по мнѣнію людей, происходили вслѣдствіе того, что боги гнѣвались за какое-нибудь причиненное имъ оскорбленіе или вслѣдствіе какой-либо ошибки при воздаціи имъ почестей. Хотя ежедневный опытъ опровергаетъ это и показываетъ на каждомъ шагу, что счастіе и несчастіе бываетъ удѣломъ какъ благочестивыхъ, такъ и безбожныхъ безразлично,—но люди все-таки не отказываются отъ своихъ застарѣлыхъ предразсудковъ. Ибо для нихъ легче относить всѣ эти явленія къ числу всѣхъ остальныхъ явленій, причины которыхъ имъ неизвѣстны, и такимъ образомъ сохранить свое

настоящее и прирожденное невѣжество, чѣмъ разрушить все старое зданіе своей вѣры и воздвигнуть новое».

Здѣсь мы прерываемъ эти разсужденія, такъ какъ далѣе Спиноза ссылается на предложенія, доказываемыя въ «Этикѣ». Но и этого достаточно, чтобы видѣть, съ какою ясностью и силою характеризуетъ онъ антропоморфическую тенденцію въ сужденіяхъ ограниченной мудрости о безконечномъ. Этимъ мы заключаемъ изложеніе теологіи Спинозы, представляющей одно изъ самыхъ необыкновенныхъ усилій умозрительной способности, о какой только передастъ намъ исторія. Мы видѣли, съ какою математическою строгостью Спиноза развиваетъ свою теологію; шагъ за шагомъ мы слѣдовали за нимъ, увлекаемые впередъ его неотразимой логикой, и все-таки окончательное впечатлѣніе, которое онъ оставляетъ въ насъ, то, что въ его системѣ есть логическая, но не жизненная правда. Мы отступаемъ назадъ предъ тѣми выводами, къ которымъ онъ приводитъ насъ своею властною логикой; мы заглядываемъ въ пропасть, къ краю которой мы подведены, и, не видя тамъ ничего, кромѣ хаоса и отчаянія, отказываемся воздвигнуть здѣсь свой храмъ. Мы возвращаемся назадъ съ желаніемъ провѣрить, не ложенъ-ли путь, по которому мы шли; мы изслѣдуемъ каждое изъ его положеній, чтобы убѣдиться, нѣтъ-ли въ нихъ какой-либо скрытой ошибки, которая могла-бы объяснить всѣ другія ошибки. Дойдя до его исходной точки, мы принуждены сознаться, что никакой ошибки мы не могли открыть и что каждое заключеніе его вытекаетъ изъ предыдущихъ положеній. И несмотря на это, нашъ умъ все-таки отказывается принять эти заключенія.

Человѣкъ, изучающій Спинозу, находится въ такомъ положеніи: предъ нимъ длинная цѣпь разсужденій, которыя развиваются съ самою строгою послѣдовательностію: его не ослѣпляетъ риторика и не сбиваютъ съ толку примѣры; никакого искуснаго подхода къ его предразсудкамъ или страстямъ; къ нему относятся какъ къ разсуждающему существу, и разъ онъ согласился съ опредѣленіями и аксіомами, онъ чувствуетъ, что сомнѣнія въ справедливости положеній также невозможны для него, какъ невозможны сомнѣнія въ положеніяхъ Эвклида. Тѣмъ не менѣе, повторяемъ, онъ отказывается признать и отвергаетъ окончательныя заключенія Спинозы, сознавая, что это вовсе не та истина, которую онъ искалъ, не выраженіе той многообразной и сложной жизни, разгадку которой онъ ожидалъ найти.

Не понимая, въ чемъ заключается причина его неудовлетворенности, онъ съ нетерпѣніемъ обращается къ сочиненіямъ другихъ писателей и въ ихъ критическихъ отзывахъ и опроверженіяхъ ищетъ выхода изъ своего затруднительнаго положенія. Онъ находитъ однако, — и это любопытный фактъ въ исторіи философіи, — что этотъ смѣлый и необыкновенный мыслитель, на той почвѣ, на которой онъ стоялъ, никѣмъ еще не былъ опровергнутъ.

Иногда критики останавливались на отдѣльныхъ его положеніяхъ, выхваченныхъ изъ цѣлой системы, и безъ труда обнаруживали въ нихъ противорѣчіе—съ ихъ собственными системами. Это, разумѣется, дѣло нетрудное *). Съ другой стороны, изучающій Спинозу находитъ, что великіе метафизики Германіи принимаютъ его основныя положенія и расходятся съ нимъ только въ подробностяхъ или въ выраженіяхъ. Въ ихъ сочиненіяхъ тѣ-же выводы не кажутся столь ужасными, такъ какъ они выражены высокопарными фразами и прикрыты двусмысленнымъ краснорѣчіемъ; но разница здѣсь только въ словахъ. Итакъ, существуетъ какой-либо выходъ или нѣтъ изъ той дилеммы, которую ставитъ предъ нами Спиноза? Должны ли мы примириться съ его системой, несмотря на ея отталкивающій характеръ? Таково затруднительное положеніе человѣка, изучающаго Спинозу.

Выйти изъ этого положенія, мы полагаемъ, возможно только такимъ путемъ, который ведетъ къ совершенному уничтоженію метафизики. Если Спиноза впадаетъ въ ошибку, то эта ошибка должна быть исходная, первоначальная, такъ какъ мы видѣли, что она не заключается въ какомъ-либо логическомъ выводѣ. И дѣйствительно, ошибка его исходная и можетъ быть ясно обнаружена его-же методомъ. Приложеніе геометріи къ метафизикѣ весьма не нравится ея приверженцамъ, такъ какъ этимъ обнаруживается несостоятельность ея попытокъ. Геометрія наука чисто дедуктивная; изъ немногихъ опредѣленій и аксіомъ она выводитъ цѣлый рядъ слѣдствій. Метафизика точно такъ-же носитъ дедуктивный характеръ, и изъ немногихъ опредѣленій и аксіомъ она старается возсоздать вселенную. Дампронъ, въ своемъ весьма талантливомъ мемуарѣ, не допускаетъ приложенія геометрическаго метода къ метафизикѣ на томъ основаніи, что мы не можемъ имѣть такихъ ясныхъ и правильныхъ понятій о субстанціи, причинѣ, времени, добрѣ и злѣ, какъ о точкахъ, линіяхъ и поверхностяхъ, и всякій разъ, когда являлись попытки выработать такія ясныя понятія, то при этомъ всегда страдала истина, такъ какъ разсматривалась какая-либо одна сторона предмета и упускалась изъ виду другая **). Это совершенно справедливо по отношенію къ метафизикѣ вообще, но не по отношенію къ Спинозѣ, понятія котораго о субстанціи, причинѣ и т. д. столь-же ясны, какъ и понятія его о линіяхъ и поверхностяхъ, на чемъ мы намѣрены на-

*) Такъ поступаетъ въ отношеніи Спинозы Бейль; тѣмъ не менѣе, его критическій отзывъ считается Дугальдомъ Стюартомъ «однимъ изъ самыхъ обстоятельныхъ и остроумныхъ опроверженій, которыя когда-либо появились». Мы полагаемъ, что на сужденія Стюарта повліяло въ этомъ случаѣ его нерасположеніе къ тѣмъ идеямъ, которыя онъ считалъ неотдѣлимыми отъ ученія Спинозы. Въ настоящее время попытка Бейля опровергнуть Спинозу почти всѣми считается жалкою. Якоби говоритъ, что ученіе Спинозы не допускаетъ никакихъ возраженій, если рѣшать его проблему съ точки зрѣнія разума; только вѣра могла-бы дать другое рѣшеніе ея.

**) Mémoire sur Spinoza, 19, 20.

ставвать самымъ рѣшительнымъ образомъ. Пока обратимся къ вопросу, почему мы не можемъ имѣть такихъ-же ясныхъ понятій о причинѣ, субстанціи, и тому подобныхъ сюжетахъ, какъ о линіяхъ и поверхностяхъ? Въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ заключается безусловное осужденіе метафизики. Аксіомы геометріи представляются ясными и ея слѣдствія истинными, вслѣдствіе того, что геометрія *никогда не выходитъ изъ предѣловъ своего первоначальнаго положенія*. Линіями и поверхностями она начинаетъ, линіями-же и поверхностями оканчиваетъ; это чисто субъективная и дедуктивная наука. При объективномъ приложеніи ея истинъ, къ нимъ не привходятъ такіе элементы, которые не даны первоначальнымъ положеніемъ. Когда отъ идеальныхъ линій и ихъ отношеній мы переходимъ къ реальнымъ линіямъ и ихъ отношеніямъ, мы все-таки остаемся въ той-же сферѣ линій, и самый проницательный геометръ ничего не можетъ сказать намъ о какомъ-либо другомъ свойствѣ субстанціи; ему рѣшительно недоступны никакія отношенія, кромѣ отношеній поверхностей. Если-бы метафизика точно такъ-же могла оставаться въ предѣлахъ своего первоначальнаго положенія, то и ея выводы были-бы такъ же точны, какъ и выводы геометріи. Но, къ несчастію, метафизика, выходя изъ субъективной сферы и вступая въ объективную, старается обнять гораздо болѣе, чѣмъ это дозволяетъ ея первоначальное субъективное положеніе; она пытается обнаружить *всю природу* субстанціи, опредѣлить сущность причины, времени и пространства, не ограничиваясь лишь извѣстными отношеніями между нашими понятіями объ этихъ предметахъ. Такъ, когда Спиноза переходитъ отъ идеальнаго опредѣленія причины и слѣдствія къ реальнымъ приложеніямъ, когда онъ, напримѣръ, доказываетъ, что Богъ долженъ поступать сообразно законамъ своей природы, но не по принужденію, такъ какъ ничто не побуждаетъ его къ дѣятельности, кромѣ его собственнаго совершенства, то очевидно, что въ этомъ случаѣ Спиноза убѣжденъ, что его чисто субъективное опредѣленіе выражаетъ всю истину объективной реальности; онъ желаетъ разъяснить природу Бога на основаніи тѣхъ понятій, которыя онъ составилъ себѣ о причинѣ и дѣйствіи. Это такая-же крупная, хотя и не столь очевидная ошибка, какъ если-бы математикъ вздумалъ выводить изъ свойствъ прямыхъ угловъ химическія свойства какой-либо соли. Или возьмемъ другой примѣръ. Пятое предложеніе Спинозы, имѣющіе столь важное значеніе для всей его системы, гласитъ: «невозможно существованіе двухъ или болѣе субстанцій одной и той-же природы или съ однимъ и тѣмъ-же аттрибутомъ». Субъективно это справедливо, такъ-же справедливо, какъ любая теорема Эвклида, другими словами, предложеніе это совершенно согласно съ тѣмъ, что Спиноза говоритъ о субстанціи и аттрибутѣ. Но если, оставивъ субъективную сферу, мы вступимъ въ великій міръ реальностей, если, отложивъ въ сторону его опредѣленія, мы обратимъ вниманіе только на дѣйствительныя субстан-

ціи, напримѣръ, на какіе нибудь два минерала, то мы рѣшительно не найдемъ несомнѣннаго или даже сколько-нибудь правдоподобнаго доказательства, что его субъективное опредѣленіе согласно съ объективнымъ фактомъ; для насъ ясно будетъ, что это опредѣленіе вытекаетъ изъ его идей, но не основано на объективной реальности.

Математикъ выводитъ свои заключенія изъ чисто субъективныхъ опредѣленій и эти заключенія согласуются съ объективнымъ фактомъ настолько, насколько это допускается первоначальнымъ положеніемъ, т. е. насколько дѣло касается поверхностей, но не болѣе. Метафизикъ точно такъ-же выводитъ субъективныя заключенія, и они могутъ совпадать съ объективнымъ фактомъ (какъ, напр., въ томъ случаѣ, когда онъ говоритъ, что «ничто не можетъ быть и не быть въ одно и то же время»), но съ того момента, когда онъ выходитъ изъ сферы субъективной, когда онъ, напримѣръ, говоритъ о причинѣ, времени, пространствѣ и субстанціи, его идеи необходимо теряютъ свою ясность, такъ какъ онъ не можетъ знать всего этого; онъ только можетъ дѣлать относительно этого логическія заключенія, а эти логическія заключенія требуютъ на каждомъ шагу *провѣрки*.

Метафизикъ, конечно, не согласится съ этимъ. Онъ убѣжденъ въ непогрѣшимости разума и считаетъ его вполнѣ компетентнымъ въ дѣлѣ познанія и анализа причины, времени, пространства и субстанціи; но онъ не можетъ, однако, подкрѣпить это убѣжденіе свое такимъ яснымъ аргументомъ, какъ Спиноза. Здѣсь-то мы и встрѣчаемся лицомъ къ лицу съ тѣмъ основнымъ положеніемъ Спинозы, въ которомъ заключается и исходная ошибка и вмѣстѣ съ тѣмъ логическое совершенство его системы. Спиноза утверждаетъ, что *субъективная идея* есть дѣйствительный образъ или полное выраженіе *объективнаго факта*. «Hoc est, id quod in intellectu objective continetur debet necessario in natura dari». Порядокъ и связь нашихъ идей, по ученію Спинозы въ точности соотвѣтствуетъ порядку и связи внѣшнихъ предметовъ. Въ примѣчаніи къ предложенію восьмому, онъ, какъ мы видѣли, говоритъ, что правильное опредѣленіе предмета выражаетъ сущность его, и ничего болѣе, кромѣ сущности. Въ извѣстномъ смыслѣ это справедливо, такъ какъ если опредѣленіе не выражаетъ сущности предмета, то оно неправильно, но это ложно въ другомъ и болѣе важномъ отношеніи, такъ какъ всякое опредѣленіе, какое мы только можемъ придумать, выражаетъ лишь *наше* воззрѣніе на сущность предмета. Такъ, мы можемъ опредѣлить природу обитателей луны и самымъ строгимъ образомъ придерживаться этого опредѣленія въ своихъ разсужденіяхъ, но тѣмъ не менѣе мы будемъ все-таки очень далеки отъ истиннаго знанія дѣйствительной природы этихъ обитателей. Положеніе Спинозы, что опредѣленіе предмета выражаетъ его природу, есть логическій выводъ изъ его понятій объ отношеніи между мыслью и протяженіемъ, какъ двухъ аттрибутовъ

субстанціи, но это положеніе идетъ въ разрѣзъ со всѣми выводами здравой психологіи, хотя на этомъ положеніи и зиждется вся метафизика. Если ясныя идеи не выражаютъ истинной сущности предметовъ, если каждая *идея*, отчетливо выработанная умомъ, не имѣетъ своего *ideatum*, своего *объекта*, то притязанія метафизиковъ не могутъ быть оправданы никакими благовидными соображеніями. Мы указали такимъ образомъ на капитальный пунктъ въ ученіи Спинозы, и если гдѣ, то именно здѣсь должны мы искать его коренной ошибки. Ученіе это должно или устоять или быть отвергнуто, смотря по тому, истинно или ложно то положеніе его, о которомъ мы только что говорили. Выше, однако, мы старались доказать, что оно ложно, и тѣ, которые согласны съ нашими доводами, могутъ избѣгнуть дилеммы, которую ставитъ передъ ними Спиноза, но избѣгнуть не иначе, какъ признавъ, что никакая философія невозможна.

Соображеніе, что умъ не есть зеркало, пассивно отражающее природу предметовъ, но что онъ и самъ отчасти создаетъ свои формы, что воспріятіе есть не что иное, какъ ощущеніе въ себѣ извѣстныхъ перемѣнъ — это соображеніе, говоримъ мы, разрушаетъ самыя основы метафизики, такъ какъ изъ него ясно слѣдуетъ, что субъективная идея не есть коррелятъ объективнаго факта. Метафизика возможна только подъ условіемъ признанія того, что наши идеи суть полные и точные образы внѣшнихъ предметовъ. Декартъ, введенный въ заблужденіе геометріей, извлекающей свои истины изъ разума, какъ паукъ извлекаетъ свою паутину изъ самого себя, предположилъ, что метафизическія истины можно добывать такимъ-же путемъ. Это была ошибка, но Спиноза, Лейбницъ и ихъ послѣдователи усвоили ее безъ всякаго колебанія. Спиноза, однако, читалъ Бэкона и зналъ, что онъ осуждаетъ этотъ апріорный методъ, но, очевидно, Спиноза вовсе не подготовленъ былъ къ тому, чтобы признать истинность этого протеста. Любопытны его критическія замѣчанія о Бэконѣ; важнѣйшей ошибкой его онъ считалъ то, что тотъ упустилъ изъ виду необходимость изслѣдованій о первой причинѣ и о началѣ всего. «О природѣ ума», замѣчаетъ Спиноза, «Бэконъ говоритъ весьма сбивчиво, и хотя онъ разсуждаетъ много, но ничего не доказываетъ. Прежде всего онъ предполагаетъ, что человѣческій разумъ вводится въ обманъ не только чувствами, но и самимъ собой, и что онъ обо всемъ составляетъ понятіе сообразно своей собственной природѣ, а не сообразно тому, что есть въ мірѣ, такъ что онъ представляетъ зеркало съ неровной поверхностью, воспринимающее лучи предметовъ и присоединяющее къ тому, что получается отъ внѣшнихъ предметовъ, свойства своей собственной природы».

Мы считаемъ заблужденіе Спинозы тѣмъ болѣе замѣчательнымъ, что онъ самъ признавалъ, что въ нѣкоторомъ смыслѣ субъективное не есть абсолютное выраженіе объективнаго. Это видно изъ того извѣстнаго соображенія его, на основаніи котораго онъ

отвергаетъ конечныя причины, причемъ онъ доказываетъ, что *идея порядка* есть созданіе воображенія, точно такъ-же, какъ и все, что мы называемъ справедливымъ и дурнымъ, полезнымъ и вреднымъ, является таковымъ только по отношенію къ *намъ*. Еще болѣе поразительно слѣдующее замѣчаніе его, предупреждающее Канта: «Ex quibus clare videre est, mensuram, tempus et numerum, nihil esse praeter cogitandi, seu potius imaginandi modus», что, повидимому, должно-бы было навести его на мысль, что тотъ-же самый законъ умственной дѣятельности примѣнимъ и ко всему остальному.

Мы показали, въ чемъ заключается коренная ошибка Спинозы: скажемъ теперь нѣсколько словъ о логическихъ достоинствахъ его системы. Дамиронъ не допускаетъ примѣненія къ метафизикѣ геометрическаго метода на томъ основаніи, что наши понятія о метафизическихъ предметахъ несовершенны. Но, какъ мы уже замѣтили, нельзя этого сказать о понятіяхъ Спинозы: они столь-же закончены и ясны, какъ и его геометрическія понятія; но такъ-ли они точны и широки, какъ они ясны—это другой вопросъ. Самъ Спиноза призналъ-бы за ними всѣ эти качества, и онъ былъ-бы правъ съ точки зрѣнія своихъ принциповъ, равно какъ и всѣхъ логическихъ принциповъ метафизики. Математика обязана своимъ совершенствомъ тому, что она никогда не выходитъ изъ сферы своего первоначальнаго положенія и никогда не переноситъ свои разсужденія на то, что не входитъ въ ея опредѣленія и аксіомы. Но то же самое можно сказать и объ ученіи Спинозы. Его исходное положеніе состоитъ въ томъ, что всякая ясная идея выражаетъ дѣйствительную природу предмета, а потому всякія заключенія, логически выведенныя изъ ясныхъ идей, должны найти себѣ объективное оправданіе во внѣшнемъ мірѣ. Затѣмъ, имѣетъ-ли дѣло математикъ, рѣшающій свою проблему въ умѣ, съ идеальными поверхностями или онъ обращается къ дѣйствительнымъ предметамъ и по нимъ опредѣляетъ отношенія поверхностей, онъ приходитъ къ одинаково несомнѣннымъ истинамъ. Равнымъ образомъ и спинозистъ, рѣшающій какую-либо проблему путемъ умственныхъ операцій надъ идеальными элементами, поступаетъ, по его убѣжденію, совершенно такъ-же, какъ еслибъ предъ нимъ были объективные элементы и онъ наглядно раскрывалъ-бы ихъ отношенія. Такъ можетъ быть оправдано съ точки зрѣнія самого Спинозы примѣненіе къ метафизикѣ геометрическаго метода, примѣненіе, которое вызвало удивленіе потомства къ обнаруженной имъ гигантской силѣ мысли и имѣло еще и ту выгоду, что поставило вопросъ о возможности метафизики въ границы, съуженныя до послѣдней возможности.

Намъ пора, однако, разстаться съ этимъ великимъ и хорошимъ человѣкомъ, такъ же какъ и съ его сочиненіями. Мужественный и чистосердечный, серьезно трудившійся надъ рѣшеніемъ самыхъ глубокихъ вопросовъ, какіе только могутъ занимать человѣчество,

Спиноза выработалъ систему, которая навсегда останется памятникомъ поразительнѣйшихъ усилій отвлеченнаго мышленія. Почти въ теченіи двухъ столѣтій система эта осуждалась, какъ самое нечестивое и постыдное произведеніе человѣческаго ума; теперь же, въ послѣднія шестьдесятъ лѣтъ, она признается родоначальницей философіи цѣлой націи и считаетъ въ рядахъ своихъ почитателей наиболѣе благочестивыхъ и знаменитыхъ людей нашего вѣка. Грубый атеистъ, при ближайшемъ знакомствѣ съ нимъ, обращается въ человѣка «боговдохновеннаго»; богохульствующій еврей становится благочестивымъ, добродѣтельнымъ творцемъ-мыслителемъ; разнузданный еретикъ—дѣтски-наивнымъ, прямодушнымъ самоотверженнымъ философомъ-героемъ. Съ спокойной серьезностью смотримъ мы на его сочиненія и находимъ въ нихъ еще одну любопытную страницу человѣческой исторіи: грандіозная попытка исторгнуть у бытія его тайны не удалась, и ей никогда не суждено имѣть успѣха. Однако самая попытка заслуживаетъ съ нашей стороны самаго искренняго одобренія, а человѣкъ, предпринявшій ее,—самой глубокой симпатіи. Въ туманѣ прошедшаго Спиноза возвышается подобно огромному маяку, свѣтъ котораго предохраняетъ путниковъ отъ мелей и скалъ, погубившихъ не мало ихъ братьевъ *),

---

ГЛАВА III.

ПЕРВЫЙ КРИЗИСЪ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ.

Ученіе Спинозы имѣло огромную важность уже потому, что оно породило первый кризисъ въ новой философіи. Изложен-

---

*) Сочиненія Спинозы хорошо изданы профессоромъ Паулуссомъ; недавно появилось еще лучшее изданіе Брудера in12o. Мы пользовались изданіемъ in quarto, появившимся вскорѣ послѣ смерти Спинозы: *B. D. S. Opera Posthuma*, 1677. Весьма близкій, почти буквальный нѣмецкій переводъ Бертольда Ауербаха изданъ въ пяти томахъ въ 1841 г. На французскомъ языкѣ существуетъ изложеніе ученія Спинозы, изданное Эмилемъ Сессе. Сколько намъ извѣстно, на англійскомъ языкѣ нѣтъ ни критическаго, ни догматическаго изложенія ученія Спинозы за исключеніемъ очерка Галлама въ его *Introduction to the Literature of Europe*, и статей *Spinoza* и *Spinozism* въ *Penny Cyclopaedia* и *Spinoza's Lif and Works* въ Westminster Review, May, 1843 (три послѣднія статьи принадлежатъ автору настоящаго сочиненія).

Со времени перваго изданія нашей исторіи философіи, появились двѣ замѣчательныя статьи М—ра Фруда, одна о «Жизни Спинозы» въ Oxford and Cembridge Review, Oct. 1847, а другая о его ученіи въ Westminster Review July, 1854. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ British Quarterly появился разборъ «*Трактата*» и переводъ *Tractatus politicus* Вильяма Макаля (1855 г.).

Кромѣ общихъ сочиненій по философіи, можно указать еще на Sigwart, *Der Spinozismus historisch und philosophisch'erläutert;* Herder, *Gott, einige Gespräche über. Spinoza's System;* Damiron, *Memoire sur Spinoza et sa doctrine* (въ *Mémoires de l'Académie*).

ное съ чрезвычайной ясностью и выведенное съ строгой послѣдовательностью изъ установленныхъ посылокъ, оно привело философію къ дилеммѣ такого рода: или эти посылки правильны и тогда слѣдуетъ допустить, что всякая ясная и отчетливая идея *абсолютно* вѣрна, вѣрна не только субъективно но и объективно—въ такомъ случаѣ и система Спинозы истинна; или же посылки эти ложны и голосъ сознанія не есть голосъ истины. Если такъ, то ученіе Спинозы ложно. но тогда и философія вообще невозможна, такъ какъ единственный критерій достовѣрности, наше сознаніе, оказывается несостоятельнымъ, и единственное средство достигнуть истины оказывается неведущимъ къ цѣли. Предстояло такимъ образомъ сдѣлать выборъ между ученіемъ Спинозы и скептицизмомъ.

Человѣчество однако отказалось сдѣлать этотъ выборъ. Если принципы, установленные Декартомъ, не могли привести ни чему иному, какъ къ ученію Спинозы, то оставалось еще посмотрѣть, не было-ли возможности видоизмѣнить самые эти принципы. Поэтому изслѣдованіе было перенесено на другую почву; психологія заняла мѣсто метафизики. Спинозизмъ порожденъ былъ Декартовской теоріей знанія; съ нея поэтому и слѣдовало начать изслѣдованіе, и на нее и обращено было съ этой минуты все вниманіе философовъ. Выработалось убѣжденіе, что прежде чѣмъ судить о достоинствахъ какой-либо системы, рѣшающей великіе вопросы созданія, божества, безсмертія и т. д., необходимо опредѣлить, насколько вообще человѣческому уму по силамъ рѣшеніе подобныхъ проблемъ.

Всякое знаніе получается или путемъ опыта, или-же оно не зависитъ отъ опыта. Знаніе, получаемое путемъ опыта, есть только знаніе явленій. Всѣ согласны въ томъ, что всякій опытъ заключается въ сознаніи тѣхъ перемѣнъ, которыя производятся въ насъ объектами, такъ что для того, чтобы узнать, что такое предметъ *per se*, что такое нуменъ, мы должны обратиться не къ опыту, а къ какому-либо другому средству.

Но существуетъ ли это средство или нѣтъ?—въ этомъ все дѣло. Прежде чѣмъ разсуждать о метафизическихъ предметахъ, мы должны рѣшить слѣдующій вопросъ: *можемъ ли мы выйти изъ сферы сознанія и помимо его познавать предметы въ самихъ себѣ*. Этотъ же вопросъ сводится къ другому: *существуютъ ли идеи несависимыя отъ опыта?*

Рѣшеніе этого вопроса было главною задачею всѣхъ послѣдующихъ философовъ. Часто указывалось на тотъ фактъ, что новѣйшая философія до Фихте почти исключительно занималась психологіею, но почему въ теченіи всего этого періода психологіи придавалась такая важность, почему она вытѣснила всѣ вопросы высшей матафизики—это не было, какъ мы полагаемъ, выяснено въ достаточной мѣрѣ. Всѣ довольствовались знаніемъ того факта, что на психологію мало обращалось вниманія въ древности и еще

менѣе въ средніе вѣка, но что въ новѣйшее время она стала той ареной, на которую перенесена была борьба философскихъ школъ. Вліяніе, пріобрѣтенное психологіей, было результатомъ той же тенденціи, которая въ сферѣ положительной науки привела къ индуктивному методу. Въ обоихъ случаяхъ возникла потребность въ новыхъ способахъ изслѣдованія, такъ какъ сдѣлалось очевиднымъ, что оно начато было не съ того конца и что прежде чѣмъ доискиваться отвѣтовъ на какой-либо вопросъ, необходимо было опредѣлить границы и условія изслѣдованія, границы и условія проявленія тѣхъ способностей, при помощи которыхъ изслѣдованія производится. Такъ, сознаніе сдѣлалось главнымъ основаніемъ философіи; расширить и укрѣпить это основаніе, опредѣлить его природу и свойства стало первой задачей умозрѣнія.

ТРЕТЬЯ ЭПОХА.

ФИЛОСОФІЯ СВОДИТСЯ НА ПСИХОЛОГИЧЕСКІЙ ВОПРОСЪ.

ГЛАВА I.

ГОББСЪ.

За исключеніемъ Спинозы, нѣтъ, быть можетъ, ни одного философа, къ которому были бы такъ несправедливы, какъ къ Гоббсу. Съ тѣхъ поръ, какъ онъ заявилъ о себѣ, и до настоящаго времени имя его у большинства писателей было презрительной кличкой, и даже тѣ, у которыхъ хватало на столько великодушія, чтобы признать заслуги противника, относились къ нему, какъ къ опасному и одностороннему мыслителю. Джемсъ Милль, какъ полагаемъ, первый призналъ за нимъ значеніе, какъ за политическимъ мыслителемъ, и имѣлъ мужество заявить объ этомъ во всеуслышаніе. Но пока политическія и соціальныя теоріи будутъ обсуждаться съ точки зрѣнія ихъ предполагаемыхъ слѣдствій, до тѣхъ поръ нельзя ожидать справедливаго отношенія къ Гоббсу. Онъ возбудилъ противъ себя *odium theologicum*, и пройдетъ много времени, пока оно изгладится.

Безспорно онъ несвободенъ отъ ошибокъ, у него найдутся односторонніе, несовершенные взгляды, и такъ какъ заблужденіе опасно въ той мѣрѣ, въ какой оно правдоподобно, — то можно

сказать, что Гоббсъ впадалъ въ опасныя заблужденія. Но отмѣтимъ погрѣшности не преувеличивая ихъ; расширимъ и исправимъ узкіе и несовершенные взгляды; разсмотримъ спокойно заблужденія и опровергнемъ ихъ. Отъ этого мы только можемъ выиграть; но, конечно, что можетъ выйти хорошаго изъ неосмысленнаго пренебреженія и нападокъ? Безпристрастные умы всегда поставятъ Гоббса наряду съ величайшими писателями Англіи. Это философъ глубокій и ясный, обладавшій серьезнымъ и блестящимъ умомъ. Слогъ его въ высшей степени изященъ; онъ отличается ясностью, равно какъ и твердостью, и блескомъ кристалла. Но и содержаніе его сочиненій не уступаетъ ихъ формѣ. Оно всегда оригинально и, даже когда оно заимствовано, оно совершенно перерабатывается имъ на свой ладъ. Хотя въ настоящее время у Гоббса едвали найдется что-либо новаго для насъ, но все, что онъ написалъ, было ново для его вѣка. Гордый, высокомѣрный догматикъ, онъ любилъ истину и никогда не колебался высказать ее вовсеуслышаніе. «Хотя я и заблуждаюсь не менѣе, чѣмъ они (т. е. прежніе писатели), говоритъ онъ, начиная своего «Левіаѳана»,—но я не могу сдѣлать зла, ибо я оставлю людей такими, каковы они и теперь, во власти сомнѣній и занятыми взаимными препирательствами; но, намѣреваясь ничего не принимать на *вѣру*, и лишь напоминать людямъ о томъ, что они уже знаютъ или что они могутъ знать изъ собственнаго опыта, я надѣюсь, что буду заблуждаться менѣе другихъ: всякое же заблужденіе мое должно происходить отъ слишкомъ поспѣшнаго заключенія, чего я постараюсь избѣгнуть насколько возможно» *).

Въ этихъ словахъ Гоббсъ предупреждаетъ Локка, давая понять, что психологія есть наука, основанная на наблюденіи, и что если мы желаемъ уразумѣть условія нашей умственной дѣятельности, то мы должны терпѣливо отдаться самонаблюденію и замѣчать, что происходитъ въ нашемъ умѣ. Всякія разсужденія и тонкія умствованія не подвинутъ насъ ни на шагъ впередъ, если мы не позаботимся предварительно о томъ, чтобы подъ нами была твердая почва факта. «Человѣкъ», замѣчаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, съ своей обычной мѣткостью, «пользуется исключительной привиллегіей вырабатывать общія истины. Но эта привиллегія парализуется другою привиллегіей—создавать нелѣпости, что несвойственно ни одному живому существу, за исключеніемъ человѣка. *Изъ людей же это наиболѣе свойственно тѣмъ, которые занимаются философіей*». Причина, почему философы широко пользуются этой привиллегіей, объясняется Гоббсомъ въ другомъ мѣстѣ, гдѣ онъ говоритъ, что люди съ трудомъ принимаютъ истину, вслѣдствіе того, что они находятся во власти ложныхъ мнѣній и судятъ о всякомъ вопросѣ съ предвзятой точки зрѣнія. Вотъ это мѣсто. «Разъ люди, усвоивъ себѣ неправильные взгляды, успокоились на

*) *Works*, изданныя сэромъ W. Molesworth'омъ, IV, 1.

нихъ и внесли ихъ въ свой умъ, какъ нѣчто несомнѣнное,—ихъ также невозможно вразумить, какъ невозможно написать разборчиво на исписанной бумагѣ».

Значеніе Гоббса въ исторіи философіи не трудно опредѣлить. Въ вопросѣ о происхожденіи нашихъ знаній онъ рѣшительно придерживается точки зрѣнія опыта и можетъ считаться предвозвѣстникомъ матеріалистовъ нашего времени

«Что касается идей, говоритъ онъ, то сначала я буду разсматривать ихъ въ отдѣльности, а затѣмъ въ связи или въ зависимости другъ отъ друга. Въ отдѣльности каждая мысль есть представленіе или образъ какого-либо постояннаго или случайнаго качества внѣшняго предмета, называемаго обыкновенно *объектомъ*. Объектъ дѣйствуетъ на глаза, уши и другія части человѣческаго тѣла, и отъ различнаго дѣйствія объектовъ зависитъ различіе образовъ. Всѣ эти образы порождаются чувствомъ; нѣтъ ни одной идеи въ человѣческомъ умѣ, которая сначала не была бы порождена, всецѣло или отчасти, органами чувствъ. Все остальное въ нашемъ умѣ берется изъ того-же источника» *).

Принципъ матеріализма установленъ здѣсь въ самой общей формѣ. Онъ составляетъ прямую противуположность Декартовскому ученію о существованіи врожденныхъ идей и старому ученію о спиритуализмѣ. Съ теоретической точки зрѣнія принципъ этотъ не имѣетъ значенія. но онъ важенъ въ историческомъ отношеніи. Гоббсъ выражается довольно ясно, но, для предупрежденія какихъ-либо недоразумѣній, приведемъ еще нѣсколько выписокъ. «Сообразно двумъ главнымъ частямъ человѣка, я раздѣляю его свойства на два отдѣла, свойства тѣлесныя и свойства духовныя. Такъ какъ подробный и отдѣльный анализъ тѣлесныхъ свойствъ совершенно ненуженъ для нашей цѣли, то мы просто указываемъ на нихъ, относя ихъ къ тремъ функціямъ: питанія, воспроизведенія и движенія. Умственныя способности бываютъ двоякаго рода, познавательная, или способность воображенія, и двигательная. Для того, чтобы понять, что я разумѣю подъ познавательной способностью, слѣдуетъ помнить, что въ нашей душѣ постоянно являются извѣстные образы или представленія внѣшнихъ предметовъ. Эти образы и представленія о свойствахъ внѣшнихъ предметовъ составляютъ то, что мы называемъ концепціей, продуктомъ воображенія, идеями или знаніемъ объ этихъ предметахъ, а способность или сила, которая даетъ намъ возможность получать это знаніе, называется мною познавательной силою или способностью представленія».

Такимъ образомъ, умъ является у Гоббса продуктомъ чувства. Замѣтимъ, что слова «способность» и «сила» не означаютъ какой-

*) *Leviathan*, гл. I. При послѣдующемъ изложеніи мы будемъ брать цитаты иногда изъ «Левіаѳана», а иногда изъ его сочиненія «*Human Nature*». Это общее замѣчаніе избавляетъ насъ отъ необходимости каждый разъ обращаться къ особымъ примѣчаніямъ.

либо дѣятельности ума, или его совмѣстнаго участія съ чувствомъ въ душевныхъ процессахъ; послѣднее замѣчаніе въ вышеприведенномъ отрывкѣ достаточно ясно освѣщаетъ взглядъ Гоббса на этотъ предметъ. Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «всѣ воспринимаемыя чувствами свойства соотвѣтствуютъ въ предметѣ, обнаруживающемъ ихъ, различнымъ движеніямъ матеріи, производящимъ различное дѣйствіе на наши органы. *Но и въ насъ при этомъ воздѣйствіи на наши органы не возникаетъ ничего инаго, кромѣ различныхъ движеній; ибо изъ движеній рождается только движеніе*». Изъ этого мы видимъ, что Гоббсъ, а не Локкъ, является предвѣстникомъ той процвѣтавшей въ XVIII вѣкѣ (преимущественно во Франціи) психологической школы, которая выводила всѣ умственные процессы изъ преобразованныхъ ощущеній и, въ концѣ концовъ, пришла, довольно логическимъ путемъ, къ тому заключенію, что мыслить все равно что чувствовать: *penser c'est sentir*.

Гоббсу принадлежитъ честь открытія одного психологическаго факта, съ которымъ въ настоящее время мы уже настолько освоились, что онъ кажется намъ вполнѣ очевиднымъ; тѣмъ не менѣе открытіе это, усвоенное Декартомъ въ его «*Méditations*» *), чрезвычайно важно. Оно заключается въ томъ, что наше ощущеніе не соотвѣтствуетъ свойствамъ внѣшнихъ предметовъ и что эти свойства сознаются нами, какъ перемѣны, происходящія въ насъ самихъ: «Такъ какъ зрительный образъ, состоящій изъ цвѣта и формы, даетъ намъ знаніе объ этихъ свойствахъ предмета, воспринимаемаго зрѣніемъ, то отсюда легко возникло мнѣніе, будто цвѣтъ и форма суть свойства самыхъ предметовъ, такъ-же какъ звукъ и шумъ суть свойства колокола или воздуха. Мнѣніе это существовало въ теченіи столь продолжительнаго времени, что противоположное ему воззрѣніе должно показаться парадоксомъ; однако допущеніе *образовъ видимыхъ и постигаемыхъ разумомъ* (необходимо предполагаемое только что указаннымъ мнѣніемъ), отдѣляющихся и возвращающихся къ предметамъ, хуже всякаго парадокса, такъ-какъ оно совершенно невозможно. Я постараюсь поэтому показать, что: субъектъ, которому присущи цвѣтъ и образъ, не есть видимый объектъ или предметъ; что внѣ насъ (на самомъ дѣлѣ) нѣтъ ничего, что мы называемъ образомъ (идеей), или цвѣтомъ, этотъ образъ или цвѣтъ есть лишь результатъ возникающаго въ насъ движенія, возбужденія или измѣненія, производимаго объектомъ въ мозгу, въ душѣ или въ какой-либо внутренней субстанціи головы; и что какъ въ процессѣ зрѣнія, такъ и въ дѣлѣ представленій, порождаемыхъ другими чувствами, предметомъ, о которомъ они даютъ намъ понятіе, служитъ не объектъ, а существо ощущающее».

---

*) Возможно, что Декартъ самъ пришелъ къ открытію этого факта, но впервые онъ обнародованъ былъ все-таки Гоббсомъ, какъ на это указалъ первый, какъ мы полагаемъ, Галламъ: *Literature of Europe*, III, 271.

Этотъ важный принципъ, на который намекалъ изъ всѣхъ древнихъ философовъ одинъ только Карнеадъ, весьма обстоятельно выясненъ Гоббсомъ.

Чувства вырабатываютъ для насъ представленія, но кромѣ представленій, существуютъ еще другія формы умственной дѣятельности, и остается разъяснить, какимъ образомъ онѣ могутъ порождаться чувствомъ.

Обратимся прежде всего къ *воображенію*. М-ръ Галламъ, говоря, что замѣчанія Гоббса часто отличаются остроуміемъ и оригинальностью, приводитъ въ примѣръ изъ *Левіаѳана* начало главы о воображеніи. Дѣйствительно, это мѣсто достойно вниманія; вотъ оно: «никто не сомнѣвается въ той истинѣ, что когда предметъ находится въ покоѣ, то онъ останется въ томъ-же состояніи, до тѣхъ поръ пока что-либо не приведетъ его въ движеніе. Но не такъ легко соглашаются люди съ тѣмъ, что когда предметъ движется, то движеніе его будетъ вѣчно продолжаться, пока что либо не остановитъ его. Между тѣмъ въ обоихъ случаяхъ дѣло идетъ объ одномъ и томъ-же принципѣ, именно, что ничто не можетъ само измѣнить себя. Вообще люди судятъ не только о другихъ, но, и о всѣхъ предметахъ по себѣ, поэтому, такъ какъ они сами послѣ движенія испытываютъ непріятное состояніе и утомленіе, то они думаютъ, что и каждый предметъ устаетъ отъ движенія и добровольно ищетъ покоя, причемъ имъ и въ голову не приходитъ, не есть ли это свойственное имъ желаніе покоя какого-либо другого рода движеніе». Гоббсъ опредѣляетъ воображеніе какъ «представленіе, остающееся послѣ акта ощущенія, и мало по малу изглаживающееся»... «Воображеніе есть, слѣдовательно, ослабѣвающее ощущеніе». Подъ словомъ «воображеніе» слѣдуетъ понимать сохраненіе *образа* предмета, послѣ удаленія послѣдняго. Воображеніе у Гоббса значитъ то же, что Джемсъ Милль удачно называетъ *идеаціей*. Термины: чувство, ощущеніе, идеи, идеація соотвѣтствуютъ у Гоббса терминамъ: чувство, ощущеніе, образы, воображеніе.

Матеріализмъ Гоббсовой теоріи выражается не въ однихъ только словахъ (какъ у нѣкоторыхъ философовъ, напримѣръ, у Локка), но лежитъ въ самой основѣ этой теоріи. Такъ, говоритъ онъ, у насъ есть ощущеніе и образы или идеи. Какъ возникаютъ эти образы? «Тѣло, разъ приведенное въ движеніе, вѣчно продолжало-бы двигаться, еслибъ оно не встрѣчало никакихъ препятствій, но все, что мѣшаетъ его движенію, можетъ прекратить его не сразу, но въ теченіи извѣстнаго времени и постепенно. Подобно тому какъ послѣ прекращенія вѣтра волны не исчезаютъ тотчасъ-же, но замѣтны еще долго послѣ того, такъ и движеніе, возбужденное во внутреннихъ частяхъ человѣка, не прекращается сразу, напр., тогда, когда на что-нибудь взглянемъ, когда мы видимъ сонъ, и т. д. Послѣ удаленія предмета или послѣ того какъ мы закроемъ глаза, мы еще удерживаемъ образъ его.

хотя онъ и представляется не столь явственнымъ, какъ тогда, когда мы на него смотримъ... Ослабленіе ощущенія въ бодрствующемъ человѣкѣ не есть ослабленіе движенія, возбужденнаго въ чувствахъ, а лишь затемненіе его, на подобіе того, какъ свѣтъ солнца затмѣваетъ свѣтъ звѣздъ хотя какъ днемъ такъ и ночью звѣзды въ одинаковой степени обнаруживаютъ то свойство, въ силу котораго онѣ видимы. Такъ какъ наши глаза, уши и другіе органы получаютъ множество импульсовъ отъ внѣшнихъ предметовъ, то мы ощущаемъ лишь наиболѣе сильный импульсъ; такъ какъ солнечный свѣтъ сильнѣе звѣзднаго, то послѣдній и не ощущается нами». Сравненіе это весьма удачно, но оно только яснѣе обнаруживаетъ матеріалистическій характеръ Гоббсовой теоріи. Мы узнали — что такое воображеніе. Посмотримъ теперь, что такое *память*. «Я уже замѣтилъ выше, что я называю *воображеніемъ* ослабѣвающее ощущеніе, если желаю обозначить самый предметъ или продуктъ его, но если мы хотимъ указать на ослабѣваніе ощущенія, на то, что оно меркнетъ и проходитъ, то мы употребляемъ вмѣсто воображенія слово «память». Такимъ образомъ воображеніе и память одно и то же, но они называются по различнымъ соображеніямъ разными именами». М—ръ Галламъ возражаетъ противъ этого и говоритъ, что вполнѣ очевидно, что воображеніе и память различаются не по одному только названію. Совершенно справедливо, что для насъ есть разница между воображеніемъ и памятью, но для Гоббса ея нѣтъ. Несомнѣнно, что онъ употребляетъ слово «воображеніе» въ болѣе общемъ смыслѣ, чѣмъ мы, оно значитъ у него идеація. Такъ, сновидѣніе онъ называетъ «воображеніемъ спящихъ». Въ смыслѣ Гоббса воображеніе есть такое состояніе ума, которое продолжается послѣ удаленія произведшихъ на него свое дѣйствіе объектовъ, когда умъ не испытываетъ такого возбужденія, какъ прежде, но и не вполнѣ покоенъ, находясь въ томъ состояніи, которое Гоббсъ сравниваетъ съ легкой зыбью волнъ послѣ прекращенія вѣтра.

Необходимо помнить, что Гоббсъ не признаетъ ничего въ интеллектѣ, чего бы не было прежде въ чувствахъ. Ощущенія и оставляемыя ими слѣды (т. е. образы) служатъ простѣйшими элементами всякаго знанія, а различныя соединенія этихъ элементовъ суть различныя умственныя способности. Теперь откроемъ третью главу *Левіаѳана*. Здѣсь излагается, какъ нѣчто весьма простое и очевидное, чрезвычайно важный законъ ассоціаціи идей*). Гоббсъ излагаетъ его чрезвычайно ясно и обстоятельно, хотя онъ, конечно, и не предвидѣлъ возможности широкаго примѣненія его.

«Когда человѣкъ думаетъ о чемъ либо, говоритъ онъ, то послѣ первой мысли ближайшая слѣдующая далеко не такъ случайна, какъ это кажется; за извѣстною мыслью слѣдуетъ не всякая

*) См. исторію этого закона ассоціаціи въ «Разсужденіи» сэра В. Гамильтона, приложенномъ къ сочиненіямъ Рида, стр. 898.

мысль, какая придется. Но такъ какъ въ нашемъ воображеніи не является ничего такого, что вполнѣ или отчасти не побывало бы въ чувствахъ то такъ-же точно невозможенъ и переходъ отъ одного акта воображенія къ другому, если подобнаго перехода не было прежде и въ нашихъ чувствахъ. Причина тому слѣдующая. Всѣ продукты воображенія (образы) суть происходящія въ насъ движенія, или остатки движеній, вызванныхъ въ чувствахъ, и тѣ движенія, которыя въ чувствахъ непосредственно слѣдовали другъ за другомъ, продолжаются въ томъ же порядкѣ и послѣ ощущенія. Лишь только прежде происходившее въ насъ движеніе снова появится и станетъ преобладающимъ, какъ за нимъ, по связи движущейся матеріи возникаетъ послѣдующее движеніе, подобно тому какъ вода на ровномъ столѣ устремляется туда, куда палецъ направляетъ какую-либо часть ея».

Матеріалистическій взглядъ выраженъ здѣсь довольно ясно. Далѣе Гоббсъ, продолжая свои облеченныя въ прекрасную форму объясненія, говоритъ: «Эта связь идей или умственная рѣчь бываетъ двоякаго рода Въ первомъ случаѣ она лишена руководящей нити, безцѣльна и неопредѣленна, такъ какъ нѣтъ какой-либо сильной идеи, которая бы управляла идеями слѣдующими за нею, какъ за какою-либо цѣлью, желаніемъ или страстью. Въ этомъ случаѣ мысли, какъ говорятъ, бродятъ и повидимому онѣ не связаны другъ съ другомъ, какъ въ сновидѣніи. Таковы обыкновенно мысли людей, которые живутъ безъ общества и ни о чемъ не заботятся. Но, собственно говоря, и ихъ умъ всегда дѣятеленъ но только между ихъ мыслями нѣтъ гармоніи, ихъ можно уподобить звуку разстроенной лютни или звукамъ лютни, извлекаемымъ человѣкомъ, не умѣющимъ играть на ней. Несмотря однако на этотъ дикій разбродъ мыслей, часто можно подмѣтить ихъ направленіе и ихъ зависимость другъ отъ друга. Что можетъ быть неумѣстнѣе заданнаго кѣмъ-то во время разсужденій о нашей нынѣшней гражданской войнѣ вопроса, что стоилъ римскій серебренникъ? Однако цѣль этого вопроса для меня достаточно ясна. Мысль о войнѣ вызвала другую мысль — о выдачѣ короля его врагамъ; эта мысль родила мысль о преданіи Христа, а эта послѣдняя въ свою очередь возбудила мысль о тридцати серебренникахъ, за которые преданъ былъ Христосъ; отсюда-же безъ труда возникъ и этотъ злостный вопросъ; вся эта смѣна идей произошла въ одинъ мигъ, такъ какъ мысль быстра».

Такъ какъ «мысль быстра». Это простое, но многозначительное выраженіе справедливо казалось Гоббсу достаточнымъ. Въ нашу задачу не входитъ собственно оцѣнка его литературныхъ достоинствъ, но «слогъ - человѣкъ» *), какъ говоритъ — Бюффонъ;

---

*) Я оставляю эту фразу въ такомъ видѣ для того, чтобы воспользоваться ею для исправленія одной вообще распространенной ошибки, открытой мною благодаря тому, что мнѣ попались подлинныя слова Бюффона, которыя цитировались на память нѣкоторыми французскими писателями и искажены ими, а

и мы пользуемся представившимся случаемъ, чтобы обратить вниманіе читателей и на стиль Гоббса. Вмѣсто яснаго, прямо идущаго къ дѣлу, замѣчанія, которымъ Гоббсъ заключаетъ вышеприведенный отрывокъ, какой нибудь современный писатель изрекъ бы нѣчто въ такомъ бы родѣ: «Какъ удивительна мысль! Какая мощь въ ней! Какъ загадочна она! Съ молніеносной быстротой пробѣгаетъ она пространства и обращаетъ прошедшее въ настоящее». Гоббсъ же нѣсколькими простыми словами производитъ болѣе сильное впечатлѣніе, чѣмъ вся эта надутая, высокопарная рѣчь, испещренная восклицательными знаками. Въ этомъ заключается тайна его слога, но это имѣетъ также значеніе и относительно его философіи. Каковы бы ни были его ошибки, но ее нельзя упрекнуть въ туманности и въ претензіяхъ на мнимую глубину. Онъ говоритъ лишь о томъ, что для него самого ясно; то, чего онъ не усвоилъ себѣ, имъ никогда не выдается за извѣстное ему.

Гоббсъ вывелъ изъ своихъ принциповъ одно важное заключеніе. Онъ говоритъ: «Все, что мы представляемъ себѣ—*конечно*, и потому не существуетъ идеи или представленія о томъ, что мы называемъ *безконечнымъ*. Въ умѣ человѣка не можетъ быть никакого образа безконечной величины; онъ не можетъ представить себѣ безконечной скорости, безконечнаго времени или безконечной силы. Когда мы называемъ что либо безконечнымъ, то мы выражаемъ этимъ только то, что мы не можемъ опредѣлить концовъ и границъ того, что названо безконечнымъ; у насъ не является представленія о самомъ безконечномъ, но возникаетъ идея о нашей неспособности. Поэтому, имя Бога употребляется только для того, чтобы заставить насъ чтить его, но оно не имѣетъ цѣли дать намъ о немъ понятіе, такъ какъ онъ недоступенъ нашему разумѣнію и его величіе и сила непостижимы. А затѣмъ, вслѣдствіе того, что все, о чемъ у насъ возникаетъ идея, прежде ощущалось или всецѣло, или отчасти, чувствами,—у человѣка не можетъ быть никакой мысли о томъ, что не подлежитъ чувству».

Это откровенно, но справедливо ли? Съ точки зрѣнія принциповъ Гоббса, совершенно справедливо. Ошибка его заключается въ томъ положеніи его, что всѣ наши мысли должны быть образами. Это настолько далеко отъ истины, что даже не всѣ наши ощущенія могутъ давать образы. Какіе образы могутъ возникать,

---

за ними стали повторяться тысячами лицъ безъ всякой критики, хотя эта фраза есть нелѣпость. Фраза эта встрѣчается въ его Discours de Réception à l'Académie, гдѣ онъ говоритъ о томъ, что одинъ только слогъ можетъ сдѣлать сочиненіе безсмертнымъ, такъ какъ содержаніе его вырабатывается предшествующими вѣками, а затѣмъ оно скоро становиться общимъ достояніемъ, между тѣмъ какъ слогъ остается частью самого человѣка. При этомъ Бюфонъ говоритъ: «Les choses sont hors de l'homme; le style est de l'homme même». Большая разница, конечно, сказать ли: «Le style c'est l'homme или le style est de l'homme.

напримѣръ, изъ чувства тепла или холода, изъ чувства музыкальнаго или изъ чувства вкуса?

Собственное сознаніе человѣка можетъ убѣдить его въ томъ, что мысли не всегда бываютъ образами, равно какъ и въ томъ, что у него дѣйствительно есть идея, понятіе, представленіе, фикція (или дайте какое угодно названіе мысли) безконечности. Если онъ попытается создать образъ ея, то этотъ образъ, безъ сомнѣнія, будетъ конечнымъ, иначе онъ не былъ-бы образомъ. Но человѣкъ можетъ однако размышлять или разсуждать о безконечности, и при этомъ у него является мысль о ней: мысль эта въ его умѣ, но какъ она попала туда это—вопросъ. Слабая сторона психологіи Гоббса заключается въ томъ, что она не можетъ рѣшить этого вопроса. Если его положеніе «nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu» справедливо, то этотъ вопросъ не разрѣшимъ или, лучше сказать, самый вопросъ этотъ можетъ уже служить опроверженіемъ этого положенія.

Мы указываемъ на матеріализмъ Гоббса для того, чтобы подготовить читателя къ правильной оцѣнкѣ Локка, который изъ всѣхъ писателей, отличавшихся ясностью изложенія, наиболѣе былъ искажаемъ. Гоббсъ въ шестой главѣ своего сочиненія «*О человѣческой природѣ*» весьма тщательно опредѣлилъ свой взглядъ на знаніе. «Разсказываютъ, говоритъ онъ, какъ нѣкто увѣрялъ, что онъ былъ чудеснымъ образомъ исцѣленъ отъ прирожденной слѣпоты святымъ Албаномъ, или другимъ святымъ, въ городѣ Сентъ-Албанѣ. Находившійся въ этомъ городѣ герцогъ Глостерскій пожелалъ удостовѣриться въ дѣйствительности этого чуда. Указавъ этому человѣку на какой-то предметъ онъ спросилъ, какого онъ цвѣта, и когда тотъ отвѣтилъ зеленаго, то этимъ онъ былъ изобличенъ въ обманѣ и подвергся за это наказанію. Человѣкъ этотъ могъ, однако, посредствомъ своего возстановленнаго зрѣнія также хорошо различать зеленый, красный и всѣ другіе цвѣта, какъ и тотъ, который задалъ ему вышеупомянутый вопросъ, но онъ не въ состояніи былъ сразу припомнить, какой изъ этихъ цвѣтовъ назывался зеленымъ, краснымъ и т. д. Изъ этого мы можемъ заключить что знаніе бываетъ двоякаго рода. Одно—чувственное или первоначальное знаніе, а также и воспоминаніе о немъ. Другое называется наукой или знаніемъ смысла предложеній, а также и названій предметовъ; это знаніе вытекаетъ изъ разума. Эти знанія и того, и другого рода даются опытомъ; въ первомъ случаѣ опытъ состоитъ въ томъ, что мы испытываемъ на себѣ вліяніе предметовъ, дѣйствующихъ на насъ извнѣ; во второмъ, опытъ показываетъ человѣку въ какомъ смыслѣ употребляются слова. Такъ какъ въ обоихъ случаяхъ опытъ, какъ я уже замѣтилъ, есть воспоминаніе, то всякое знаніе есть воспоминаніе».

Единственнымъ источникомъ недоразумѣній, къ которымъ можетъ подать поводъ это замѣчаніе, есть слово «разумъ». Гоббсъ опредѣляетъ это слово въ другомъ мѣстѣ такимъ образомъ: «Когда

у человѣка, слушающаго какую-либо рѣчь, возникаютъ мысли, соотвѣтствующія смыслу и связи словъ этой рѣчи, то это значитъ, что онъ понимаетъ ее. Пониманіе или разумъ есть не что иное, какъ образованіе въ нашемъ умѣ идей при посредствѣ рѣчи».

Намъ приходится ограничиться простымъ упоминаніемъ о прекрасныхъ замѣчаніяхъ Гоббса о языкѣ и привести его часто цитируемый многозначительный афоризмъ: «Слова — счеты умныхъ людей, пользующихся ими только для вычисленій, но для глупцовъ они — деньги».

Мы не имѣли намѣренія указать на всѣ заслуги Гоббса; на умозрѣніяхъ, прославившихъ его имя, мы вовсе не могли останавливаться. Если намъ удалось уяснить значеніе Гоббса въ исторіи новѣйшихъ психологическихъ ученій, то наша цѣль вполнѣ достигнута.

ГЛАВА II.

ЛОККЪ.

§ I. Жизнь Локка.

Джонъ Локкъ, одинъ изъ величайшихъ умовъ Англіи, родился въ Урингтонѣ, въ Сомерсетшайрѣ, 29 августа 1632 года. О его родителяхъ мало имѣется свѣдѣній; извѣстно только, что его отецъ служилъ во время парламентскихъ войнъ, — фактъ, не лишенный значенія въ связи съ одушевлявшей его сына неизмѣнной любовью къ свободѣ.

Онъ началъ учиться въ Вестминстерѣ, гдѣ онъ находился до 19 или 20 лѣтъ. Затѣмъ онъ отправился въ Оксфордскій университетъ, который отличался въ то время, какъ и всегда, своей приверженностью къ старинѣ; прошедшее служило для него образцомъ и привлекало всѣ его симпатіи. Едва-ли кто станетъ отрицать, что въ этомъ уваженіи къ прошедшему есть много хорошихъ сторонъ. Но университетъ, который гордится тѣмъ, что онъ находится позади своего вѣка, едва-ли подходящее мѣсто для оригинальнаго мыслителя. Локку было здѣсь не по себѣ. Господствующею философіею въ Оксфордскомъ университетѣ была схоластика, а такой пищей не могъ довольствоваться человѣкъ, подобный Локку. Какъ и Бэконъ (его великій предшественникъ) Локкъ получилъ сильное отвращеніе къ университетскимъ занятіямъ и впослѣдствіи сожалѣлъ, что потратилъ на нихъ столько времени. Онъ такъ глубоко былъ убѣжденъ въ несостоятельности школьнаго образованія, что впалъ въ другую крайность и считалъ самообразованіе лучшимъ средствомъ умственнаго развитія. Такой взглядъ представляетъ смѣсь заблужденія и истины. Справедливо, что всѣ великіе люди обязаны своимъ образованіемъ главнымъ

образомъ себѣ; человѣкъ долженъ самъ добыть и выработать для себя наиболѣе цѣнныя знанія. Но ошибка Локка заключается въ предположеніи, будто *всѣ* люди сами позаботятся о своемъ образованіи, если предоставить ихъ самимъ себѣ. Опытъ показываетъ, что большинство слѣдуетъ принуждать учиться, и именно для тѣхъ, которые, будучи предоставлены самимъ себѣ, никогда бы не позаботились о своемъ обученіи, колледжи и школы необходимы.

Взглядъ Локка на образованныхъ людей весьма характеристиченъ для него. Въ письмѣ къ лорду Питербору онъ говоритъ: «Ваше лордство желали-бы, чтобы наставникъ вашего сына былъ вполнѣ ученымъ человѣкомъ, но я полагаю, что не особенно важно, будетъ ли онъ ученымъ или нѣтъ; еслибъ онъ зналъ хорошо по-латыни и имѣлъ-бы общее понятіе о наукахъ, то этого, по моему мнѣнію, было-бы достаточно. Но я желалъ бы, чтобы онъ былъ человѣкомъ хорошо воспитаннымъ и добронравнымъ».

Локкъ, получившій отвращеніе къ тѣмъ спорамъ, которые неправильно назывались философскими, занялся въ Оксфордскомъ университетѣ преимущественно медициной. Его успѣхи засвидѣтельствованы двумя совершенно различными лицами и различнымъ образомъ. Д-ръ Сиденгамъ въ предисловіи къ своимъ «Observations on the History and Cure of acute Diseases», съ гордостью говоритъ о томъ, что его методъ одобренъ Джономъ Локкомъ, «который подвергъ его основательному анализу: изъ живущихъ-же нынѣ людей никто не превзойдетъ и немногіе окажутся равными ему по уму, а равно и по точности и глубинѣ сужденія». Второе свидѣтельство принадлежитъ лорду Шефтсбери, оцѣнившему Локка послѣ перваго знакомства съ нимъ. Лордъ страдалъ нарывомъ въ груди, и никто не могъ опредѣлить сущности его болѣзни. Но Локкъ сразу угадалъ причину ея. Лордъ послѣдовалъ его совѣту, согласился на операцію и былъ спасенъ. Съ этихъ поръ между ними возникла тѣсная дружба. Локкъ отправился съ нимъ въ Лондонъ и здѣсь жилъ преимущественно въ его домѣ.

Въ Лондонѣ вниманіе его поглощено было политическими вопросами. Посѣщеніе Голландіи привело его въ восторгъ. «Счастье, которымъ пользуется этотъ народъ подъ эгидой правительства, особенно благопріятствующаго гражданской и религіозной свободѣ, съ избыткомъ вознаграждаетъ, по его мнѣнію, голландцевъ за все, чего недоставало ихъ негостепріимной странѣ въ отношеніи красоты природы и климата» *). Онъ посѣтилъ также Францію и Германію и познакомился со многими знаменитыми людьми.

Въ 1670 г. онъ составилъ планъ своего Essay concerning Human Understanding, но этотъ «опытъ» оконченъ не ранѣе 1687 г. Въ 1675 году слабое здоровье побудило его снова предпринять путешествіе, и онъ отправился на югъ Франціи, гдѣ встрѣтился съ лордомъ Пэмброкомъ, которому онъ посвятилъ свой *Опытъ*.

*) Дугальдъ Стюартъ.

Затѣмъ въ 1679 г. онъ возвратился домой и возобновилъ свои занятія въ Оксфордѣ. Но дружба его съ Шефтсбери и его либеральные взгляды навлекли на него немилость двора. Онъ совершенно произвольно былъ лишенъ университетскаго диплома *) и скоро принужденъ былъ даже покинуть Англію и искать убѣжища въ Гагѣ. Но и здѣсь король не оставлялъ его въ покоѣ и онъ долженъ былъ удалиться далѣе, внутрь Голландіи. Въ это время онъ обнародовалъ свое знаменитое *Письмо терпимости.*

Въ Англію онъ возвратился лишь послѣ революціи, и нашелъ тамъ полную безопасность и радушный пріемъ. Его просили занять высокій дипломатическій постъ въ Германіи, но онъ долженъ былъ отказаться отъ него вслѣдствіе слабости здоровья. Въ 1690 г. появилось первое полное изданіе его *Опыта*; въ сокращенномъ же видѣ *Опытъ* напечатанъ былъ ранѣе (1688 г.) въ Bibliothèque Universelle Леклерка. Опытъ имѣлъ огромный успѣхъ; Уорбертонъ отрицаетъ это, но его утвержденіе опровергается уже тѣмъ, что *Опытъ* выдержалъ нѣсколько изданій въ теченіи весьма короткаго времени. Въ четыре года вышло шесть изданій **), а это, конечно свидѣтельствуетъ объ успѣхѣ сочиненія, тѣмъ болѣе, что въ то время книги раскупались медленнѣе, чѣмъ теперь.

Появленіе *Опыта* возбудило противъ Локка множество нападокъ. Онъ скоро вовлеченъ былъ въ споръ съ Стиллинфлитомъ, епископомъ Ворчестерскимъ, а затѣмъ вступилъ въ полемику о текущихъ политическихъ вопросахъ, и напечаталъ свой *Трактатъ о правительствѣ.* Въ это же время онъ познакомился съ сэромъ Исаакомъ Ньютономъ; часть ихъ весьма интересной переписки приведена Лордомъ Кингомъ въ его «*Жизни Локка*».

Здоровье Локка, хотя и было всегда слабымъ, не разстраивалось, однако, неблагоразумнымъ образомъ жизни, и онъ достигъ семидесяти двухъ лѣтъ, —хорошаго возраста для человѣка, который мыслилъ и трудился. Онъ умеръ на рукахъ своего друга, Леди Машамъ, 28 октября 1704 г.

§ II. Духъ сочиненій Локка.

Въ теченіи многихъ лѣтъ было въ модѣ осуждать Локка. Косвенныя нападки на его «поверхностность» часто встрѣчаются въ

---

*) См. Маколей, History of England; I, 545—6.

**) Авторъ статьи *Локкъ* въ *Encycl. Brit.* говоритъ, что четвертое изданіе появилось въ 1700 г. Викторъ Кузенъ повторяетъ эти слова и прибавляетъ, что смерть похитила автора въ то время, когда приготовлялось къ печати пятое изданіе, появившееся въ 1705 г. Мы не знаемъ, на какихъ данныхъ основываются эти писатели, но что они ошибаются, въ этомъ можно убѣдиться изъ Локкова *Письма къ читателю*, гдѣ въ послѣднемъ параграфѣ говорится, что изданіе, выпущенное тогда въ свѣтъ самимъ Локкомъ, было шестое.

сочиненіяхъ тѣхъ, которые считаютъ себя весьма глубокомысленными только потому, что ихъ мысль настолько мутна, что они не видятъ ея мелкаго дна. «Матеріализмъ» Локка также составляетъ для этихъ писателей любимую тему соболѣзнованій; они утверждаютъ что его принципы «ведутъ къ атеизму». Ведутъ *кого*?

Другой способъ унизить Локка практикуется лицами, увѣряющими, будто онъ только заимствовалъ и популяризировалъ идеи Гоббса. Покойный м-ръ Гацлиттъ, пронизательный мыслитель и метафизикъ, но своенравный и опрометчивый писатель— серьезно утверждаетъ, будто Локкъ всѣмъ обязанъ Гоббсу. Д-ръ Уэвелль повторяетъ это обвиненіе, хотя и выражаетъ его въ болѣе опредѣленной формѣ. Онъ говоритъ: «Гоббсъ уже высказалъ тѣ основныя идеи о происхожденіи и природѣ нашихъ знаній, которыя развивались впослѣдствіи Локкомъ». Или вотъ другое мѣсто: «Локкъ обязанъ своимъ авторитетомъ главнымъ образомъ интеллектуальному состоянію своего времени. Хотя онъ писатель съ большими достоинствами, но онъ ни въ какомъ случаѣ не обладаетъ ни метафизическою проницательностью, ни философскою широтою взглядовъ, ни прелестью стиля въ такой мѣрѣ, чтобы по праву занимать то высокое мѣсто, какое ему отведено въ европейской литературѣ».

Изъ нашего изложенія ученія Локка совершенно ясно будетъ слѣдовать, что онъ не заимствовалъ своихъ идей у Гоббса, а пока мы сошлемся на свидѣтельство сэра Джемса Макинтоша, одного изъ самыхъ начитанныхъ философовъ нашихъ и притомъ особенно хорошо изучившаго этихъ двухъ мыслителей.

«Локкъ и Гоббсъ, говоритъ сэръ Макинтошъ, сходятся другъ съ другомъ въ тѣхъ пунктахъ, относительно которыхъ согласны между собою всѣ мыслители ихъ вѣка, за исключеніемъ картезіанцевъ. Но за то между этими двумя философами существуютъ разногласія по самымъ важнымъ вопросамъ, каковы вопросы объ источникахъ знанія, объ отвлеченномъ мышленіи и о природѣ воли. Въ отношеніи Локка къ двумъ послѣднимъ вопросамъ, даже въ самыхъ ошибкахъ его выражается сильное нерасположеніе его къ ученію Гоббса. Они отличаются другъ отъ друга нетолько своими посылками и многими заключеніями, но и самымъ способомъ философствованія. Локку чужды были тѣ предразсудки, которые могли бы заставить его поучаться у врага свободы и религіи. Слогъ Локка со всѣми его погрѣшностями обнаруживаетъ въ немъ человѣка, мыслящаго самостоятельно; оригинальный слогъ вообще рѣдко служитъ орудіемъ распространенія заимствованныхъ мнѣній» *).

Прибавимъ къ этимъ словамъ отзывъ другого, еще лучшаго цѣнителя: «Современное поколѣніе немногимъ изъ великихъ философовъ воздавало такой несправедливой мѣрой, какъ Локку, безспорному

*) Edinburgh Review, October, 1821, 242.

основателю аналитической философіи ума. Сперва его идеи представлены были въ каррикатурномъ видѣ, а затѣмъ, когда наступила реакція, онѣ подверглись сильнымъ нападкамъ со стороны господствующей школы. Въ настоящее время одна изъ враждующихъ между собою философскихъ партій считаетъ Локка проповѣдникомъ ереси и софистомъ, между тѣмъ какъ среди лицъ, еще поддерживающихъ поднятое имъ знамя, въ послѣднее время замѣчается склонность умалять его значеніе и превозносить на счетъ его Гоббса, великаго писателя и мыслителя своего времени, но уступающаго Локку не только трезвостью сужденія, но также глубиной и оригинальностью ума. Локкъ, искреннѣйшій изъ философовъ, идеи котораго всегда носятъ сильную печать оригинальности, сочтенъ былъ за недостойнаго плагіатора, тогда какъ Гоббса восхваляютъ, какъ писателя, который предупредилъ Локка во многихъ изъ его основныхъ взглядовъ. Но это не справедливо; какимъ образомъ Гоббсъ предупреждалъ Локка, это можно видѣть, напримѣръ, изъ слѣдующаго. (Авторъ говоритъ здѣсь о томъ, какъ Локкъ опровергаетъ сущности). Оба они не признавали схоластическаго ученія о сущностяхъ, но Локкъ понялъ и объяснилъ, въ чемъ состояли эти предполагаемыя сущности, между тѣмъ какъ Гоббсъ, вмѣсто разъясненія различія между существенными и случайными свойствами, а также между предложеніями о сущностяхъ и предложеніями о случайныхъ свойствахъ, обойдя это различіе, далъ опредѣленіе, которое по большей мѣрѣ можетъ относиться только къ предложеніямъ о сущностяхъ, но едва-ли заключаетъ въ себѣ опредѣленіе предложенія вообще» *).

По словамъ Дугальда Стюарта, «очевидно, что Локкъ старательно изучалъ сочиненія Гоббса», но сэръ Макинтошъ, какъ мы видѣли выше, объяснилъ уже, почему могло показаться, будто Локкъ изучалъ Гоббса; самъ Стюартъ, впрочемъ, вовсе не желаетъ сказать своимъ замѣчаніемъ, что Локкъ заимствовалъ свои главнѣйшія идеи у Гоббса. Мы находимъ у Стюарта одно прекрасное мѣсто, гдѣ онъ показываетъ, до какой степени оригинально весьма важное ученіе Локка о размышленіи. «Это не только шагъ впередъ относительно Гоббса, говоритъ Стюартъ, но и поправка ошибки, лежащей въ самой основѣ системы Гоббса» *).

Что Локкъ никогда не читалъ Гоббса—это можетъ показаться невѣроятнымъ, но мы убѣждены, что это такъ, и что это одинъ изъ многихъ примѣровъ, показывающихъ, какъ вообще онъ мало читалъ. Локкъ никогда не ссылается на Гоббса такимъ образомъ, чтобы можно было видѣть, что онъ знакомъ съ его сочиненіями. Всего только два раза, какъ мы полагаемъ, онъ ссылается на него и притомъ такъ неопредѣленно и такъ не кстати, что

---

*) Милль System of Logic, I. 150.

*) Dissertation on the Progress of Metaph. Philosophy, 235 (изд. Гамильтона). Это весьма пространная и любопытная замѣтка.

почти не остается сомнѣнія въ томъ, что онъ не читалъ его. Одна ссылка встрѣчается въ его *Отвѣтѣ епископу Ворчестерскому*, гдѣ онъ совершенно нелѣпо относитъ Гоббса и Спинозу къ одному разряду философовъ. Онъ говоритъ: «я не настолько знакомъ съ Гоббсомъ и Спинозой, чтобы сказать, какого они мнѣнія на этотъ счетъ, но вѣроятно есть люди, которые сочтутъ авторитетъ вашего лордства болѣе цѣннымъ, чѣмъ авторитетъ этихъ *справедливо осуждаемыхъ писателей*». Выраженіе «я не настолько знакомъ» и т. д., очевидно, употреблено вмѣсто «я во все незнакомъ съ этими справедливо осуждаемыми писателями». Вторая ссылка его ограничивается нѣсколькими словами: «послѣдователь Гоббса, вѣроятно, скажетъ»... Мы не можемъ привести все это мѣсто, но знаемъ только, что рѣчь шла тамъ о какомъ-то нравственномъ вопросѣ.

Все это, впрочемъ, только отрицательныя доказательства. Положительнымъ подтвержденіемъ нашихъ словъ можетъ служить тотъ фактъ, что ученіе Гоббса объ ассоціаціи идей, столь же доступное пониманію, сколько и важное по своему значенію, совершенно неизвѣстно было Локку, который въ четвертомъ или пятомъ изданіи прибавилъ главу объ ассоціаціи въ томъ видѣ, въ какомъ мы находимъ у него эту главу теперь. У Гоббса законъ ассоціаціи изложенъ несравненно удовлетворительнѣе, чѣмъ у Локка, который не усвоилъ его въ такомъ совершенствѣ; но если бы онъ прочелъ Гоббса, онъ, безъ сомнѣнія, исправилъ-бы свое изложеніе. То обстоятельство, что онъ не включилъ сразу этотъ законъ въ свое сочиненіе, заставляетъ сильно подозрѣвать, что онъ не читалъ тогда Гоббса. Законъ этотъ изложенъ у этого послѣдняго такъ просто и ясно. что стоитъ только съ нимъ ознакомиться. чтобы тотчасъ же признать его справедливость.

Непонятно, какъ человѣкъ, читавшій Локка, можетъ сомнѣваться въ его оригинальности. Едва-ли найдется какой-либо писатель, сочиненія котораго свидѣтельствовали-бы съ такой несомнѣнностью о томъ, «что онъ выше всякихъ заимствованій и что, будучи неспособенъ лѣниво пробавляться крохами чужихъ мнѣній, онъ находилъ истину усиліями собственной мысли». Еще болѣе странно, что человѣкъ, читавшій Локка, можетъ сомнѣваться въ его умственной силѣ. Та спокойная разсудительность, которая прежде всего отличаетъ философа, гораздо болѣе свойственна Локку, чѣмъ какому-либо другому писателю. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ щедро былъ одаренъ здравымъ смысломъ,—качествомъ, которое, по замѣчанію Гиббона, встрѣчается рѣже, чѣмъ геній. Эти два достоинства его, а также его простая, выразительная и мужественная рѣчь составляютъ характеристику англійскаго ума высшаго типа. Его прямодушіе, его серьезность безъ примѣси фанатизма, его сердечная, честная любовь къ истинѣ, а также глубина и послѣдовательность его идей суть такія качества, которыя, если и не поражаютъ читателя, то внушаютъ ему любовь

и уваженіе къ автору. Въ книгѣ Локка вы найдете честныя мысли великаго и честнаго англичанина. Она—продуктъ мужественнаго ума, яснаго, правдиваго, прямаго. Въ ней нѣтъ туманныхъ формулъ, риторическихъ украшеній и пошлой угодливости низкимъ предразсудкамъ; нѣтъ притязаній на мудрость оракула и никакихъ діалектическихъ изворотовъ. У насъ такъ много писателей, прикрывающихъ свою пустоту фразами и кажущихся глубокомысленными, вслѣдствіе ихъ туманности, что ясность Локка способна ввести въ заблужденіе инаго простодушнаго читателя, который готовъ предположить, что все, что у него такъ просто, должно быть очевидно само по себѣ.

Локкъ былъ мыслителемъ терпѣливымъ и осторожнымъ, но далеко не робкимъ. Къ чести его проницательности слѣдуетъ отнести то, что онъ точно опредѣлилъ истинную цѣну гипотезъ въ то время, когда всѣ ученые считали ихъ опасными, объясняя странныя заблужденія средневѣковыхъ ученыхъ и алхимиковъ ихъ довѣріемъ къ гипотезамъ,—въ то время, когда даже самъ великій Ньютонъ хвалился, какъ это, конечно, вовсе не пристало философу, тѣмъ что онъ не выдумываетъ гипотезъ *(hypotheses non fingo)*. «Мы вовсе не хотимъ сказать», замѣчаетъ Локкъ, чтобы не слѣдовало прибѣгать для объясненія явленій природы къ какой-либо вѣроятной гипотезѣ. Если гипотеза хорошо составлена, то она, во всякомъ случаѣ, огромное подспорье для памяти и часто ведетъ насъ къ новымъ открытіямъ. Но не слѣдуетъ принимать ее слишкомъ поспѣшно (къ чему особенно склонны умы, желающіе овладѣть причинами всего и найти принципы, на которые можно бы было спокойно опереться). Мы должны прежде тщательно изслѣдовать частности, произвести нѣсколько опытовъ надъ тѣмъ, что мы желаемъ объяснить съ помощью гипотезы, и затѣмъ разсмотрѣть, согласуется-ли она со всѣми этими опытами, вполнѣ-ли соотвѣтствуютъ имъ наши гипотетическіе принципы, и находятся-ли они въ такой-же гармоніи съ однимъ какимъ либо явленіемъ природы, въ какой они находятся и съ другимъ. Но въ особенности насъ не должны вводить въ обманъ слова, названія принциповъ, заставляющія насъ принимать за безспорную истину то, что въ лучшемъ случаѣ есть лишь весьма сомнительная догадка; таковы по большей части (я бы даже сказалъ всегда) гипотезы въ физикѣ».

Локкъ не старается изумлять читателя; онъ просто ищетъ истину, желаетъ, чтобы всѣ люди сопровождали его въ его поискахъ. Если-жъ находилъ свое мнѣніе ошибочнымъ, онъ всегда готовъ былъ измѣнить его, и бралъ назадъ идеи, выраженныя въ незрѣлой формѣ, считая себя, какъ онъ самъ говоритъ, «болѣе заинтересованнымъ въ томъ, чтобы отказаться отъ своего собственнаго мнѣнія, если истина не на его сторонѣ, чѣмъ оспаривать чужое мнѣніе». Онъ питалъ сильное и справедливое недовѣріе ко всѣмъ «пространнымъ сочиненіямъ, напичканнымъ двумыслен-

ными словами». Онъ зналъ, какое обычное явленіе—игра словами, иногда сознательная, иногда-же безсознательная, но всегда гибельная. «Туманныя и лишенныя значенія фразы и злоупотребленія рѣчью, говоритъ Локкъ, такъ долго слыли за какія-то научныя загадки, равно какъ неясныя и неподходящія слова, мало или вовсе неимѣющія смысла, принимались, въ силу авторитета, за выраженіе такой глубокой учености и такого возвышеннаго мышленія, что не легко убѣдить произносящихъ и слышащихъ эти слова въ томъ, что ими прикрываются только невѣжество и что они служатъ препятствіемъ къ усвоенію истинныхъ знаній. Разрушить это святилище тщеславія и невѣжества значитъ, какъ я полагаю, оказать нѣкоторую услугу человѣческому разуму».

Локкъ обладалъ аналитическимъ складомъ ума. Онъ разбиралъ и выяснялъ предметы, но не имѣлъ склонности пускаться въ риторическія разсужденія о нихъ. Были тайны, которыя онъ готовъ былъ оставить безъ разъясненія. Зная, что человѣческія способности ограничены, онъ покорно мирился съ незнаніемъ того, что выходило изъ предѣловъ его пониманія. Но отступая предъ тѣмъ, что загадочно по существу, онъ не допускалъ, чтобы окружалось тайной то, что доступно познанію. Пусть все таинственное останется таковымъ, но пусть и то, что не составляетъ, по существу своему, тайны, выведено будетъ на божій свѣтъ. Опредѣлите границы своего разума и не пытайтесь выйти изъ нихъ, ибо это было-бы сумасшествіемъ; но равнымъ образомъ безумно оставлять во мракѣ и подъ покровомъ таинственности то, что находится въ этихъ границахъ, безсмысленно постоянно и всему удивляться, предполагать, что все окружающее насъ не можетъ быть такъ ясно, какъ оно кажется, что вниманіе наше должно быть обращено на нѣчто такое, что лежитъ глубже.

Локкъ, конечно, не понравится умамъ иного склада, лицамъ, которыя любятъ витать въ туманныхъ сферахъ умозрѣнія и находиться въ умственномъ полумракѣ. Онъ не потворствуетъ ихъ предразсудкамъ и не раздѣляетъ ни одной склонности ихъ. Эти-то лица, смѣшивая темноту мысли съ глубиной, обвиняютъ Локка въ поверхностности. Совы называютъ орла слѣпымъ...

Они нападаютъ на его односторонность, и эти нападки и обвиненія повторялись такъ часто и были такъ рѣзки, что я, читавшій его въ юности съ наслажденіемъ, усумнился, наконецъ—не слишкомъ ли поспѣшно составлено было мое высокое мнѣніе о немъ. Есть поговорка: «побольше бросайте грязью, и отъ нея что нибудь да пристанетъ». Такъ было и съ Локкомъ. Постоянныя нападки на него нѣсколько исказили его образъ въ моемъ умѣ. Но, принимаясь за составленіе этого сочиненія, я снова сталъ тщательно, съ перомъ въ рукѣ, перечитывать его *Essay on Human Understanding*, и тогда-то образъ Джона Локка снова предсталъ предо мною, и на этотъ разъ въ еще большемъ блескѣ,

чѣмъ прежде. Я никогда не сомнѣвался въ его скромности, честности, правдивости и прямотѣ, но теперь сила, оригинальность его языка тотъ спокойный анализъ, который раскрываетъ передъ нами обширные горизонты мысли, и въ особенности его трезвый, истинно практическій разумъ, произвели на меня столь сильное впечатлѣніе, что я не могу дать лучшаго отвѣта его критикамъ, какъ сказавъ имъ «*читайте его*». Общеніе съ такими умами всегда даетъ хорошіе результаты. Онъ столько же возбуждаетъ къ дѣятельности нашу собственную мысль сколько и поучаетъ насъ; о немъ хорошо сказано было, что «нельзя читать его *Опыта* не проникаясь глубокимъ уваженіемъ къ автору, въ особенности если мы будемъ имѣть въ виду, что онъ создалъ эпоху въ философіи, если мы примемъ во вниманіе внутреннюю цѣнность его идей (еще и до сихъ поръ не утратившихъ значенія) благородную преданность истинѣ, ту прекрасную и трогательную серьезность и простоту мысли, которую онъ не только самъ обнаруживаетъ, но и вселяетъ въ читателя сильнѣе всѣхъ другихъ авторовъ».

§ II. Методъ Локка.

«Можно сказать, говоритъ Даламберъ, что Локкъ создалъ науку метафизики подобно тому, какъ Ньютонъ создалъ физику... Для того чтобы изучить душу, понять что такое идеи и страсти, онъ не обращался къ книгамъ; онѣ могли бы направить его умъ въ ложную сторону. Онъ удовольствовался тѣмъ, что погрузился въ самого себя, и послѣ продолжительнаго самозерцанія представилъ въ своемъ *Опытѣ* то зеркало, въ которомъ онъ видѣлъ самого себя. Однимъ словомъ, онъ привелъ метафизику къ тому, чѣмъ она должна быть, т. е. сдѣлалъ ее экспериментальной физикой души» (см. Введеніе въ «Энциклопедію»).

Это, конечно, большая похвала, исходящая отъ крупнаго авторитета, но мы полагаемъ, однако, что она можетъ быть принята лишь съ нѣкоторыми ограниченіями. Локкъ не заявилъ себя никакимъ особенно важнымъ открытіемъ, которое совершенно измѣнило бы науку. Не онъ даже первый обратился къ самонаблюданію; примѣръ къ этому поданъ былъ еще Декартомъ и Гоббсомъ. Но у Локка былъ исключительно ему принадлежащій методъ. И до него люди, окинувъ быстрымъ взоромъ свой внутренній міръ, догматически разсуждали о томъ, что они видѣли. Но онъ первый сталъ терпѣливо слѣдить за дѣятельностью ума, желая подмѣтить едва уловимыя идеи и похитить у нихъ тайну ихъ взаимныхъ сочетаній. Локкъ - основатель новѣйшей психологіи. Онъ смѣло и совершенно научнымъ путемъ свелъ вопросы философіи на основные вопросы о границахъ человѣческаго разума. Онъ впервые обратилъ вниманіе на *исторію* развитія нашихъ идей и на ихъ комбинацію. Другіе удовлетворялись изслѣдованіемъ

идей въ томъ состояніи, въ какомъ они находили ихъ, Локкъ же усердно доискивался происхожденія всѣхъ нашихъ идей.

Викторъ Кузенъ, который, какъ истинный риторъ, находится въ постоянномъ антагонизмѣ съ аналитикомъ Локкомъ, отличающимся по преимуществу ясностью мысли, высказываетъ свое неудовольствіе по поводу того, что Локкъ и его школа придавали капитальное значеніе вопросу о происхожденіи идей. «Со времени Локка, говоритъ Кузенъ, вошло въ обычай ссылаться на дикарей и дѣтей, поддающихся съ такимъ трудомъ наблюденію; что касается дикарей, то приходится полагаться на разсказы путешественниковъ, которые часто заражены предразсудками и нерѣдко незнакомы съ языкомъ посѣщаемой ими страны; относительно же дѣтей мы принуждены довольствоваться лишь весьма неясными данными» *).

Трудно понять, какимъ образомъ Локкъ могъ бы обойтись безъ указаній на дикарей и дѣтей, разъ ему необходимо было собрать факты относительно происхожденія идей; это—пріемъ, не отдѣлимый отъ психологическаго метода. Быть можетъ, нѣтъ болѣе важнаго источника заблужденій, какъ то упорство, съ которымъ люди во всѣ времена считали свои нерасторжимыя, умственныя ассоціации необходимыми, основными и всеобщими истинами. Стоитъ только подвергнуть нѣкоторому анализу умы, удаленные отъ вліяній, благопріятствующихъ образованію этихъ ассоціацій, и мы увидимъ, что онѣ вовсе не всеобщія истины, но только ассоціации. Изученіе ума культивированнаго приводило къ ложнымъ результатамъ, но если бы сравнить это изученіе съ анализомъ ума, не подвергавшагося вліянію культуры, то весьма возможно, что получились бы болѣе цѣнные результаты. Возраженіе противъ пріема Локка можетъ исходить лишь отъ людей, которые изучаютъ психологію безъ предварительнаго знакомства съ физіологіей. Люди эти, повидимому, не подозрѣваютъ, что это все равно, что изучать функціи, не имѣя понятія объ органахъ. Локкъ первый сталъ систематически заниматься исторіей развитія ума съ цѣлью рѣшенія многихъ важныхъ вопросовъ психологіи, но за это-то онъ и подвергся порицанію, подобно тому, какъ и на Джона Гэнтера нападали его сотоварищи по профессіи за то, что этотъ замѣчательный анатомъ старался освѣтить сравнительной анатоміей многіе анатомическіе вопросы. Въ настоящее время, всякій свѣдущій человѣкъ знаетъ, что сравнительная физіологія и эмбріологія служатъ надежнѣйшими руководителями при рѣшеніи всѣхъ біологическихъ вопросовъ, такъ какъ при этомъ получается возможность постепенно отдаляться отъ тѣхъ усложненій въ организаціи, по винѣ которыхъ остаются безплодны наши изслѣдованія высшихъ и болѣе развитыхъ организмовъ. Локкъ понималъ, что философы привыкли считать свой интеллектъ типомъ человѣческаго

*) Histoire de la Philos., 17 leçon.

ума, между тѣмъ какъ именно ихъ интеллектъ, переполненный ложными понятіями и извращенный предразсудками, не можетъ ни въ какомъ случаѣ служить типомъ. Если даже допустить, что большая часть понятій этихъ философовъ истинна, то все-таки эти истинныя понятія не составляютъ принадлежности интеллекта всѣхъ людей. Локкъ поэтому обратился къ изученію такихъ умовъ, на которыхъ всего менѣе отразилось дѣйствіе искажающихъ вліяній.

Задача Локка состояла въ томъ, чтобы «выяснить *происхожденіе* и опредѣлить *достовѣрность* и *объемъ* человѣческихъ знаній». Мысль о необходимости такого изслѣдованія возникла у него подъ вліяніемъ бесѣды съ нѣкоторыми изъ друзей, во время которой, въ самомъ разгарѣ спора и «послѣ того, какъ мы,— разсказываетъ Локкъ,—выбивались изъ силъ, не находя никакого исхода нашимъ сомнѣніямъ, мнѣ пришло въ голову, что мы избрали ложный путь и что, прежде чѣмъ пускаться въ такого рода разсужденія, необходимо подвергнуть анализу наши собственныя способности, чтобы знать, какіе предметы доступны и какіе недоступны нашему разуму».

Планъ, начертанный имъ для своихъ изслѣдованій, состоялъ въ слѣдующемъ: «Во-первыхъ,—говоритъ онъ,—я намѣренъ выяснить происхожденіе тѣхъ идей или понятій (подберите какое угодно названіе), которыя человѣкъ находитъ и сознаетъ въ своемъ умѣ, а равно и тѣ способы, посредствомъ которыхъ разумъ обогащается этими идеями или понятіями. Во-вторыхъ, я попытаюсь показать, какого рода знаніе доставляется разуму этими идеями, а равно какова степень точности, несомнѣнности, а также и каковъ объемъ этого знанія. Въ третьихъ, я коснусь нѣсколько природы и основъ вѣры или обычнаго мнѣнія, т. е. согласія нашего съ такими предложеніями, относительно справедливости которыхъ мы еще не имѣемъ достовѣрныхъ знаній. Мы обратимъ вниманіе на причины, побуждающія насъ изъявлять такое согласіе, а также на различныя условія, опредѣляющія степень этого согласія».

Въ этихъ словахъ можно видѣть ясный отвѣтъ на нерѣдко возникавшій вопросъ о важности Локковскаго изслѣдованія о врожденныхъ идеяхъ. «Для Локка и его школы,—справедливо говоритъ Кузенъ, изученіе разума равносильно изученію идей; поэтому-то наука о душѣ и названа идеологіей,—словомъ, получившимъ недавно такую извѣстность». Дѣйствительно, происхожденіе идей, какъ мы уже замѣтили, было въ то время самымъ важнымъ вопросомъ; отъ него зависѣла судьба всей философіи.

Происхожденіемъ идей обусловливается та важность, которую мы должны имъ приписать. Если онѣ возникаютъ и развиваются вмѣстѣ съ человѣкомъ, то онѣ необходимо подлежатъ такимъ-же ограниченіямъ, какъ и все человѣческое. Паскаль превосходно замѣчаетъ: «Si l'homme commençait par s'étudier lui même, il ver-

rait combien il est incapable de passer outre. Comment pourrait-il se faire qu'une partie connût le tout».

Локкъ приводитъ нѣсколько интересныхъ указаній относительно того, какъ относились въ его время къ высказаннымъ имъ взглядамъ на врожденныя идеи. «Мнѣ говорили, разсказываетъ онъ, что краткое изложеніе этого трактата, напечатанное въ 1688 г., осуждено было нѣкоторыми лицами безъ прочтенія его. Такъ какъ я отвергалъ врожденныя идеи, то эти лица слишкомъ поспѣшно заключили, что если не предполагается существованія врожденныхъ идей, то значитъ у автора едва-ли можно найти понятіе о духахъ или доказательствъ ихъ существованія». Передавая содержаніе главы, посвященной опроверженію врожденныхъ идей, Локкъ говоритъ: «я не знаю, насколько нелѣпымъ можетъ показаться все это лицамъ, искусившимся въ діалектикѣ; едва ли кто-либо согласится съ изложеннымъ мною съ перваго-же раза». Или вотъ еще одно мѣсто: «Сомнѣваясь такимъ образомъ въ существованіи врожденныхъ идей, я не знаю, какому осужденію буду подвергнутъ за это со стороны людей, которые склонны будутъ назвать это разрушеніемъ старыхъ основъ знанія и истины; но я стараюсь убѣдить себя въ томъ, что избранный мною путь, соотвѣтствующій истинѣ, ведетъ, напротивъ, къ утвержденію этихъ основъ».

Методъ Локка былъ чисто-психологическій. Хотя онъ и изучалъ медицину, но онъ вовсе не обнаруживалъ слабости къ физіологическимъ соображеніямъ, къ которымъ любили прибѣгать его преемники, Гартли и Дарвинъ. Идеи и только идеи занимали его умъ. Дугальдъ Стюартъ замѣчаетъ, что въ *Опытѣ* Локка нѣтъ ни одного мѣста, которое отзывалось бы анатомическимъ театромъ или химической лабораторіей.

Мы уже говорили о *позитивизмѣ* Бэкона; о позивитизмѣ-же Локка пусть дадутъ намъ понятіе его собственныя слова: «Если въ этомъ изслѣдованіи природы разума мнѣ удалось показать, каковы его силы, какъ велики и ихъ размѣры, что можетъ быть имъ доступно и гдѣ онѣ ничего не могутъ сдѣлать, то, я полагаю, это приноситъ ту пользу, что дѣятельный умъ человѣка будетъ осмотрительнѣе въ своемъ вмѣшательствѣ во все, что превосходитъ его пониманіе, что онъ остановится, достигнувъ крайнихъ предѣловъ доступнаго ему, и спокойно примирится съ незнаніемъ того, что, какъ показываетъ изслѣдованіе, выше нашихъ способностей. Быть можетъ, тогда мы перестанемъ стремиться къ познанію всего и не будемъ столь ретиво возбуждать вопросы, затрудняя и себя, и другихъ такими предметами, которые не подлежатъ пониманію и о которыхъ у насъ не можетъ быть ясныхъ представленій или даже не имѣется (какъ это, кажется, очень часто бываетъ) вовсе никакихъ понятій. Людямъ вообще слѣдовало-бы довольствоваться тѣмъ, что Богъ счелъ нужнымъ предоставить имъ, какъ говоритъ св. Петръ, все, что необходимо для жизни и для познанія добродѣтели; онъ далъ имъ возможность съ

успѣхомъ заботиться о томъ, какъ удобнѣе обставить себя въ этой жизни и какой избрать путь, ведущій къ жизни лучшей. Какъ ни далеки поэтому люди отъ всеобъемлющаго или совершеннаго знанія, однако разумъ ихъ достаточно обеспечиваетъ ихъ великіе интересы, достаточно освѣщаетъ тотъ путь, который можетъ привести ихъ къ познанію Творца и *къ уразумѣнію ихъ обязанностей.* Люди всегда могутъ занять свои головы и руки разнообразнымъ, пріятнымъ, удовлетворяющимъ ихъ трудомъ, если только они перестанутъ дерзко спорить съ своею природою и не будутъ выпускать изъ своихъ рукъ доступныя имъ блага только потому, что эти руки недостаточно велики, для того, чтобы схватить все. Мы перестали-бы сѣтовать на узость нашего ума, если-бы заняли его тѣмъ, что можетъ быть намъ полезно и что ему по силамъ; съ нашей стороны было бы непростительнымъ и дѣтскимъ капризомъ пренебрегать тѣми выгодами, которыя могутъ быть доставлены намъ нашимъ знаніемъ, и не заботиться объ усовершенствованіи его для достиженія доступныхъ цѣлей потому только, что есть кое что, не подлежащее его разумѣнію. Нельзя извинить лѣниваго и своенравнаго слугу, который не сталъ-бы заниматься своимъ дѣломъ при свѣчѣ и вздумалъ бы оправдываться тѣмъ, что ему нуженъ солнечный свѣтъ Зажженный въ насъ свѣтъ достаточенъ для выполненія всѣхъ нашихъ цѣлей».

«Опредѣливъ размѣры своихъ силъ, мы будемъ лучше судить о томъ, что можно предпринять съ надеждой на успѣхъ *). Обозрѣвъ свои умственныя способности и разсчитавъ до нѣкоторой степени, чего можно ждать отъ нихъ, мы съ одной стороны не станемъ спокойно сидѣть на мѣстѣ, отчаяваясь въ возможности что-либо узнать, и предаваться полному умственному бездѣйствію, а съ другой—перестанемъ все подвергать сомнѣнію и отрицать возможность всякаго знанія на томъ основаніи, что есть нѣчто непостижимое. Для моряка весьма важно знать длину своего лота, хотя онъ и не можетъ измѣрить имъ глубину океана во всѣхъ мѣстахъ. Для него достаточно знать, что лотъ его достигнетъ дна въ такихъ мѣстахъ, сообразно съ которыми онъ направляетъ свой путь; достаточно, если такимъ образомъ онъ получитъ возможность избѣгнуть мелей и тѣмъ предотвратить грозящую ему гибель.... Вотъ изъ какихъ соображеній возникъ этотъ «Опытъ» изслѣдованія разума. Я полагалъ, что первый шагъ къ рѣшенію тѣхъ вопросовъ, которыми такъ склоненъ заниматься человѣкъ, долженъ заключаться въ обозрѣніи нашихъ способностей и въ опредѣленіи того, что имъ по силамъ. Пока этого не сдѣлано, изслѣдованія наши не могутъ имѣть успѣха, и намъ не удастся найти себѣ удовлетворенія въ спокойномъ и прочномъ обладаніи самыхъ важ-

*) «Истинная причина и корень всѣхъ неудачъ въ наукѣ состоитъ въ томъ, что, несправедливо превознося и возвеличивая способности ума, мы не ищемъ для него твердой опоры». Бэконъ.

ныхъ для насъ истинъ, если мысли наши будутъ безпорядочно блуждать среди обширнаго океана бытія, какъ будто его безграничная сфера есть естественное и безспорное владѣніе нашего разума и какъ будто въ ней нѣтъ ничего, не подлежащаго его рѣшенію или недоступнаго его пониманію. Если принять во вниманіе, что люди расширяютъ свои изслѣдованія за предѣлы своихъ способностей и погружаются въ глубину, гдѣ они не могутъ найти для себя никакой твердой почвы, то не удивительно, что они постоянно поднимаютъ вопросы и плодятъ споры, которые, не приводя ни къ какому ясному рѣшенію, только поддерживаютъ и усиливаютъ ихъ сомнѣнія, а въ концѣ-концовъ разрѣшаются полнымъ скептицизмомъ».

Локкъ, какъ мы видимъ, рѣшительно отдѣляетъ себя отъ метафизиковъ, и это не только достойно замѣчанія въ историческомъ отношеніи, но и важно для характеристики его послѣдующихъ разсужденій. Мы восхищались портикомъ, теперь-же войдемъ въ храмъ.

§ IV. Происхожденіе идей.

Гоббсъ, вмѣстѣ съ Гассенди, утверждалъ, что источникомъ всѣхъ нашихъ идей служитъ ощущеніе; *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Между тѣмъ Локкъ, который считается только популяризаторомъ Гоббса, полагаетъ, что существуетъ *два* такихъ источника, а не одинъ и эти два источника суть *ощущеніе и размышленіе.* Отдѣляя себя рѣшительнымъ образомъ отъ приверженцевъ ученія о врожденныхъ идеяхъ, т. е. идеяхъ, не зависящихъ отъ опыта.—Локкъ говоритъ, что всѣ наши знанія основаны на опытѣ и вытекаютъ изъ него. Но не менѣе рѣзко онъ отдѣляетъ себя и отъ гассендистовъ, выводившихъ всѣ идеи только изъ ощущенія. Локкъ говоритъ, что хотя ощущенія порождаютъ большую часть нашихъ идей, но что есть, однако, и «*другой* источникъ, изъ котораго опытъ снабжаетъ нашъ разумъ идеями». Источникъ этотъ, хотя и не есть чувствованіе, такъ какъ онъ не имѣетъ ничего общаго съ внѣшними предметами, но онъ весьма похожъ на чувствованіе и можетъ быть съ нѣкоторымъ правомъ названъ «*внутреннимъ чувствованіемъ*». Локкъ называетъ этотъ источникъ *размышленіемъ.*

Послѣ того, какъ Дугальдъ Стюартъ достаточно ясно показалъ ошибочность весьма распространеннаго мнѣнія, будто Локкъ былъ главою такъ называемой сенсуалистской школы, намъ нѣтъ нужды много тратить времени на рѣшеніе вопроса о томъ, признавалъ-ли Локкъ или нѣтъ, что всякое знаніе сводится къ ощущенію. Можно привести изъ его сочиненій множество мѣстъ, опровергающихъ самымъ рѣшительнымъ образомъ обще-распространенный ошибочный взглядъ на его ученіе. У Дугальда Стюарта приведено нѣсколько такихъ мѣстъ, но, быть можетъ, достаточно убѣдительны

и только что приведенныя нами слова. Размышленіе, говоритъ Локкъ, «хотя и не есть чувствованіе», но, по аналогіи, можетъ быть названо внутреннимъ чувствованіемъ. Для устраненія всякихъ недоразумѣній приведемъ, какъ самое несомнѣнное свидѣтельство, его доказательство существованія Бога, резюмированное имъ въ слѣдующихъ словахъ: «Для меня ясно, что мы имѣемъ болѣе положительное знаніе о существованіи Бога, чѣмъ о чемъ-либо такомъ, на что не указываютъ намъ непосредственно чувства. Болѣе того, я думаю, что мы можемъ съ большею увѣренностью сказать, что существуетъ Богъ, чѣмъ что-либо другое внѣ насъ» (книга IV, гл. X). Локкъ считалъ чувство источникомъ всѣхъ нашихъ чувственныхъ знаній, знаніе-же, такъ сказать, идеальное онъ выводилъ изъ размышленія.

Историки не достаточно оцѣнили значеніе тѣхъ трудовъ Локка, которые значительно подвинули впередъ рѣшеніе великаго вопроса о происхожденіи знаній. Между тѣмъ Лейбницъ, выразившій Локковскую идею въ формѣ краткаго изреченія, превозносится до небесъ. У Локка не только отнято было достояніе, но онъ кромѣ того принесенъ былъ въ жертву своему сопернику. Обыкновенно говорятъ, что Локкъ свелъ все наше знаніе къ ощущенію, а затѣмъ явился Лейбницъ съ старой формулой *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, но, считая эту формулу лишь на половину истиной, онъ дополнилъ ее словами: «*nisi ipse intellectus*». Во первыхъ, слѣдуетъ замѣтить, что и Локкъ не видѣлъ въ этой старой формулѣ всей истины; онъ говоритъ, что есть еще другой источникъ идеи —размышленіе; въ вторыхъ, какъ уже замѣтилъ Дугальдъ Стюартъ, Лейбницъ, дополнившій мысль, что въ умѣ нѣтъ ничего, чего бы не было прежде въ чувствахъ, словами «*за исключеніемъ самого ума*», выразилъ этой прибавкой тоже, что утверждалъ и Локкъ. «Внѣшніе предметы, говоритъ Локкъ, доставляютъ душѣ идеи объ ощущаемыхъ свойствахъ предметовъ, а душа доставляетъ разуму идеи о происходящихъ въ ней самой процессахъ». Въ третьихъ, фраза Лейбница хотя и производила вліяніе на умы, какъ всѣ подобнаго рода краткія изрѣченія, не выдерживаетъ, однако, критики; вообще такія изрѣченія рѣдко когда оказываются состоятельными. Выраженіе—интеллектъ въ интеллектѣ—странно только по формѣ, но по содержанію представляетъ нелѣпость очень грубаго свойства. Это все равно, что сказать: «у меня нѣтъ денегъ въ кошелькѣ, за исключеніемъ самого кошелька». Когда ученые говорили, что «въ интеллектѣ нѣтъ ничего, чего бы не было прежде въ чувствахъ», то они вовсе не думали, что интеллектъ то же, что и чувство. По ихъ мнѣнію, въ интеллектѣ не было такихъ идей, представленій или понятій, которыя не были бы даны чувствами, чувства же они считали проводниками впечатлѣній.

Докторъ Уэвелль находитъ изреченіе Лейбница правильнымъ. Отвѣчая на возраженіе м-ра Шарпа, по которому нельзя сказать, что

«интеллектъ находится въ интеллектѣ», Уэвель говоритъ: «замѣчаніе это, конечно, легкомысленно, ибо можно съ такимъ же правомъ сказать, что способности разума (которыя и служатъ аргументомъ противъ ученія сенсуалистской школы) заключаются въ разумѣ, съ какимъ мы утверждаемъ, что въ разумѣ находятся впечатлѣнія, доставляемыя чувствами». Затѣмъ Уэвелль замѣчаетъ что «способности» разума не составляютъ «*всего*, что можетъ быть приведено противъ сенсуалистской школы» (если дѣло идетъ о Локкѣ и его послѣдователяхъ, къ которымъ Лейбницъ и обращается только, то съ этимъ мы согласны уже по той простой причинѣ, что способности эти никогда и не отрицались Локкомъ *); это выдумано противниками его школы; ни одинъ ея послѣдователь не говорилъ ничего подобнаго. Вопросъ шелъ не о томъ, *есть ли у насъ разумъ и имѣетъ ли разумъ способности*, а о томъ, *каково происхожденіе нашихъ идей, должны ли онѣ считаться частью врожденными и частью пріобрѣтенными, или же онѣ всецѣло пріобрѣтены, и въ такомъ случаѣ, есть ли чувство ихъ единственный источникъ?* На этотъ ясно поставленный вопросъ одни отвѣтили въ томъ смыслѣ, что «чувство есть источникъ всѣхъ нашихъ идей». Другой отвѣтъ данъ былъ Локкомъ, утверждавшимъ, что «источниками всѣхъ нашихъ идей служатъ чувство и размышленіе». Наконецъ Лейбницъ, отвѣчая съ своей стороны на тотъ-же вопросъ, сказалъ, что «въ умѣ нѣтъ ничего, чего-бы не было прежде въ чувствахъ, за исключеніемъ самого ума»; послѣдняя оговорка, очевидно, вовсе не относится къ вопросу, но тѣмъ не менѣе, по поводу ея написано не мало наполненныхъ хвалебными возгласами страницъ, гдѣ Локкъ совсѣмъ отодвинутъ на заднiй планъ и даже укоряется въ томъ, что онъ упустилъ изъ виду тотъ важный фактъ, что у человѣка, кромѣ ума, есть еще чувство. Обвиненіе это, высказанное однимъ, стало повторяться всѣми. Люди, по большей части, поступаютъ, какъ стадо барановъ, слѣдующее всегда за своимъ передовымъ; что отважится сказать одинъ, то повторяется за нимъ столь-же отважно другимъ, а отъ него переходитъ къ третьему и четвертому, и такимъ образомъ случайно сказанное слово обращается въ приговоръ, передаваемый изъ поколѣнія въ поколѣніе. Находится, конечно, какой-нибудь человѣкъ болѣе серьезный или болѣе независимаго образа мыслей, чѣмъ остальные, который подвергаетъ данный вопросъ изслѣдованію, раскрываетъ ошибку въ его рѣшеніи и указываетъ на нее, но тѣмъ не менѣе разъ сложившееся

---

*) Локкъ часто говоритъ о томъ, что умственные процессы обусловливаются внутренними силами души, составляющими ея особенность. У Локка встрѣчается и слѣдующее замѣчаніе: «такъ, первая *способность* человѣческаго интеллекта состоитъ въ томъ, что онъ можетъ воспринимать впечатлѣнія, произведенныя на него или чрезъ посредство чувствъ внѣшними предметами или его собственными процессами въ то время, когда онъ мыслитъ». Essay, в. II, c. 1, § 24.

мнѣніе дѣлаетъ свое дѣло. Я не надѣюсь исправить эту традиціонную ошибку въ воззрѣніяхъ на Локка, но я обязанъ все-таки указать на нее. Повторяю: Локкъ не выводитъ всѣхъ нашихъ знаній изъ ощущеній, Лейбницъ-же въ заимствованную имъ формулу *не* внесъ ничего новаго своей извѣстной припиской *nisi ipse intellectus* *).

Подъ ощущеніемъ Локкъ разумѣетъ дѣйствіе на насъ внѣшнихъ предметовъ чрезъ посредство чувствъ. Умъ остается при этомъ совершенно пассивнымъ. Можно сказать, такимъ образомъ, что чувства доставляютъ уму часть его *матеріяловъ*. Подъ размышленіемъ-же Локкъ понимаетъ то внутреннее чувствованіе, которое даетъ уму возможность знать о своихъ собственныхъ процессахъ. Это размышленіе доставляетъ уму вторую и послѣднюю часть матеріяловъ, изъ которыхъ онъ формируетъ знанія. На вопросъ, когда у человѣка является идея, «я думаю,—говоритъ Локкъ,— всего правильнѣе отвѣтить.. тогда, когда у него появляется ощущеніе. Такъ какъ, повидимому, въ душѣ не является никакихъ идей прежде, чѣмъ ихъ не доставитъ чувство, то, я полагаю, что идеи возникаютъ въ разумѣ одновременно съ ощущеніемъ». Взглядъ этотъ идетъ совершенно въ разрѣзъ съ мнѣніемъ защитниковъ теоріи врожденныхъ идей, но это, конечно, взглядъ крайне грубый и односторонній.

Вникая глубже въ дѣло, мы найдемъ, что не только идеи не появляются одновременно съ ощущеніями, но и самыя ощущенія возникаютъ не одновременно съ дѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ на органы нашихъ чувствъ. Необходимо *воспитывать* чувства, т. е. упражнять и развивать ихъ. Мы должны учиться зрѣнію, слуху и осязанію. Когда свѣтъ падаетъ на сѣтчатку ребенка или воздушные волны колеблютъ его барабанную перепонку, то сначала отъ этого не являются ни чувства зрѣнія, ни чувства слуха; это только подготовка чувствъ къ дѣятельности. Необходимо, чтобы дѣйствіе внѣшнихъ предметовъ на органы чувствъ повторилось сотни разъ, для того чтобы возникло то, что мы называемъ ощущеніемъ (т. е. явственно сознаваемое чувствомъ, соотвѣтствующее тому, которое вызывается дѣйствіемъ предмета на развитое чувство). Для одного восиріятія необходимо множество ощущеній; воспріятіе есть совокупность ощущеній съ примѣсью нѣкотораго идейнаго элемента. На развитое чувство предметы дѣйствуютъ такъ, что немедленно вызываютъ ощущеніе, но, дѣйствуя на чувство неразвитое, предметы даютъ смутное впечатлѣніе, которое отъ повторенія становится болѣе и болѣе опредѣленнымъ **).

---

*) Самъ Лейбницъ, послѣ этой приписки говоритъ: «Cela s'accorde assez avec votre auteur de l'Essai, que cherche une bonne partie des idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature». Nouveaux Essais, II, гл. I.

**) Объ этомъ развитіи ощущеній подробно говоритъ Бенеке въ «Lehrbuch der Psychologie». См. также у насъ нижеслѣдующія главы о Гартли и Дарвинѣ.

У Платона есть весьма тонкое сравненіе души съ книгой, которую пишутъ чувства *). Принимая это сравненіе, мы должны сказать, что писать можно научиться лишь послѣ цѣлаго ряда предварительныхъ попытокъ; необходимо развивать руку, прежде чѣмъ она научится писать буквы. Точно такъ-же и чувства должны быть развиваемы, прежде чѣмъ они научатся писать разборчивые знаки на *tabula rasa* души.

Продолжая анализировать происхожденіе нашихъ знаній, Локкъ говоритъ: «Затѣмъ умъ начинаетъ размышлять о собственной своей дѣятельности, обращенной на идеи, данныя ощущеніемъ, и такимъ образомъ вырабатываетъ новый рядъ идей, которыя я называю идеями мышленія. Эти идеи суть совокупный результатъ съ одной стороны впечатлѣній, произведенныхъ на наши чувства внѣшними предметами, а съ другой — онѣ суть продуктъ собственной дѣятельности ума, зависящей отъ внутреннихъ, присущихъ ему силъ. Когда умъ размышляетъ объ этой дѣятельности, являющейся для него тогда объектомъ наблюденія, то она становится, какъ я уже замѣтилъ, источникомъ нашихъ знаній. Такимъ образомъ, первая способность человѣческаго ума состоитъ въ томъ, что онъ можетъ воспринимать впечатлѣніе, производимое на него или внѣшними предметами чрезъ посредство чувствъ, или его собственною дѣятельностью, когда онъ размышляетъ объ ней. Это первый шагъ человѣка къ выработкѣ и утвержденію всѣхъ тѣхъ понятій, которыя только могутъ быть доступны ему. Отсюда рождаются всѣ тѣ высокія мысли, которыя возносятся за облака и устремляются къ самому небу; какъ-бы ни была обширна сфера, гдѣ можетъ блуждать умъ, въ какія-бы глубокія умозрѣнія онъ ни погружался, но онъ не прибавляетъ рѣшительно ничего къ тѣмъ идеямъ, которыя даны ему для созерцанія чувствомъ или размышленіемъ».

Въ заключительныхъ словахъ этой цитаты можно видѣть отвѣтъ метафизикамъ, которые, конечно, не удовлетворятся имъ. Они не считаютъ ощущеніе и размышленіе единственными источниками, откуда умъ черпаетъ свои матеріялы. Но послушаемъ, что говоритъ Локкъ далѣе: «Послѣ того, какъ разумъ запасется этими простыми идеями, онъ способенъ воспроизводить, сравнивать и соединять ихъ, образуя безконечно разнообразныя сочетанія, такъ, что онъ можетъ создавать по произволу новыя сложныя идеи. Тѣмъ не менѣе, самый высокій умъ и обширный разумъ, при всей быстротѣ его дѣятельности и разнообразіи вырабатываемыхъ имъ идей, не въ состояніи найти въ душѣ или вновь выработать какую-либо простую идею, не вошедшую туда вышеупомянутыми путями».

Эти слова вполнѣ ясны, и, какъ мы полагаемъ, совершенно справедливы. Но если такъ, то во что же обращается философія?

*) Philebus, стр. 192. Въ текстѣ приведены не самыя слова Платона, но только смыслъ ихъ.

§ V. Элементы идеализма и скептицизма въ сочиненіяхъ Локка.

Только что приведенная цитата естественно побуждаетъ насъ коснуться отношенія Локка къ важному вопросу о возможности познавать предметы въ самихъ себѣ, *per se*.

Можемъ-ли мы знать, каковы предметы *per se*? Декартъ и его послѣдователи даютъ на этотъ вопросъ утвердительный отвѣтъ; критеріемъ такого знанія они считаютъ ясность и отчетливость идей. Локкъ превосходно замѣчаетъ по этому поводу: «отчетливыя идеи о различныхъ тѣлахъ или о различныхъ предметахъ, дѣйствующихъ на наши чувства, пожалуй, могутъ быть у насъ, но я сомнѣваюсь, чтобы эти идеи вполнѣ соотвѣтствовали внѣшнимъ предметамъ». Наши идеи, какъ-бы ни были онѣ ясны, никогда не соотвѣтствуютъ внѣшнимъ предметамъ; онѣ субъективны. Но Локкъ остановился на половинѣ дороги въ выработкѣ понятія о знаніи, какъ продуктѣ чисто субъективномъ. Онъ не думалъ, что всѣ наши идеи суть образы, копіи внѣшнихъ предметовъ, но онъ совершенно ясно говоритъ, что наши идеи о томъ, что онъ называетъ *первичными свойствами*, суть *подобія* того, что дѣйствительно существуетъ въ тѣлахъ, прибавляя при этомъ, что «идеи, вызванныя въ насъ *вторичными* свойствами, вовсе не имѣютъ съ ними сходства. Въ самихъ тѣлахъ нѣтъ ничего подобнаго нашимъ идеямъ; онѣ существуютъ въ тѣлахъ, обозначаемыхъ именемъ этихъ идей, лишь какъ сила, способная вызывать въ насъ ощущенія».

Странно, что послѣдняя мысль не привела Локка къ заключенію, что всѣ воспринимаемыя нами свойства предметовъ суть только силы, способныя производить въ насъ ощущенія, и что только мы сами приписываемъ причинамъ этихъ ощущеній *форму аналогичную результатамъ этихъ причинъ*. Онъ самъ въ видѣ предостереженія говоритъ, что «мы не должны представлять себѣ (къ чему, быть можетъ, многіе склонны), что онѣ (идеи) суть точные образы и копіи чего-то присущаго предмету; большая часть идей, переходящихъ въ умъ изъ ощущеній, такъ-же мало походитъ на что-либо существующее внѣ насъ, какъ и названія идей на самыя идеи, которыя, однако, вызываются въ насъ этими словами, когда мы ихъ слышимъ». Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «столь-же невозможно представить себѣ, чтобы Богъ связалъ эти идеи съ движеніями (т. е. съ движеніями предметовъ, дѣйствующихъ на чувства), съ которыми онѣ не имѣютъ никакого сходства, какъ невозможно представить себѣ, чтобы онъ связалъ идею боли съ тѣмъ движеніемъ ножа, разрѣзающаго наше тѣло, съ которымъ эта идея не имѣетъ никакого сходства».

Изъ всѣхъ этихъ цитатъ видно, какъ ясно представлялъ себѣ Локкъ субъективный характеръ одной части нашихъ знаній. Онъ не распространилъ своихъ взглядовъ на первичныя свойства, вслѣд-

ствіе, быть можетъ, глубоко укоренившихся въ немъ старыхъ понятій объ этихъ свойствахъ. Всякій охотно допуститъ, что цвѣтъ, свѣтъ, тепло, запахъ, вкусъ и т. д. суть не качества предметовъ вызывающихъ въ насъ всѣ эти ощущенія, но просто условія нашей чувствующей способности, поставленной въ извѣстное отношеніе къ предметамъ. Но немногіе согласятся, или лучше сказать, никто не согласится (кромѣ философовъ, привыкшихъ отказываться отъ своихъ нерѣдко твердо установившихся взглядовъ) признать, что первичныя свойства, т. е. протяженіе, твердость, движеніе и количество могутъ быть чѣмъ-либо инымъ, кромѣ реальныхъ свойствъ тѣлъ, копіи которыхъ запечатлѣваются въ насъ, въ силу того или другаго отношенія нашего къ предметамъ; однако, на самомъ дѣлѣ и эти первичныя свойства столь-же субъективны, какъ и вторичныя, и они точно такъ же не присущи тѣламъ, но представляютъ въ нихъ лишь силы, способныя вызывать въ насъ ощущенія. Первичныя свойства, какъ можно доказать, суть такіе-же результаты дѣйствія, производимаго на насъ объектами, какъ и свойства вторичныя, которыя всѣми признаются результатами дѣйствія, а не копіями. Откуда, спрашивается, происходитъ это различное отношеніе наше къ свойствамъ тѣлъ? Почему такъ трудно допустить, чтобы первичныя свойства не составляли принадлежности тѣлъ? По нашему мнѣнію, это происходитъ потому, что первичныя свойства суть *неизмѣнныя* условія ощущенія, тогда какъ вторичныя свойства суть условія измѣнчивыя. Мы не въ состояніи представить себѣ тѣло безъ протяженія и твердости,—тѣло, которое не было-бы простымъ или сложнымъ (количествомъ), которое не находилось-бы въ движеніи или въ покоѣ. Все это условія неизмѣнныя. Между тѣмъ, данное тѣло не необходимо должно имѣть какой-либо цвѣтъ, вкусъ, запахъ, или быть теплымъ, гладкимъ; оно можетъ быть безцвѣтнымъ, безвкуснымъ и т. д. Всѣ эти вторичныя свойства измѣнчивы. Такимъ образомъ впечатлѣнія перваго порядка, вслѣдствіе ихъ неизмѣнности, образовали въ нашемъ умѣ нерасторжимыя ассоціаціи, такъ что для насъ сдѣлалось не только невозможнымъ представить себѣ какое-либо тѣло безъ этихъ первичныхъ свойствъ, но мы въ то-же время твердо убѣждены, что тѣла, производящія на насъ свое дѣйствіе, обладаютъ этими свойствами совершенно независимо отъ насъ. Кто-то замѣтилъ даже, что самъ Творецъ не могъ создать тѣло безъ протяженія; ибо такое тѣло невозможно. Вмѣсто послѣдней фразы слѣдовало-бы сказать: «такое тѣло мы не могли-бы *представить себѣ*». Тѣмъ не менѣе, наши нерасторжимыя ассоціаціи все-таки не могутъ-быть критеріями дѣйствительности.

Совершенно справедливо, что *мы* не въ состояніи представить себѣ тѣла безъ протяженія, но изъ этого не разумно было-бы заключать, что такое тѣло вообще невозможно. Мы имѣемъ только право сказать, что наши знанія подчиняются условіямъ нашей природы. Условія эти даны не самими предметами, но нашей органи-

заціей. Если-бы мы были такъ устроены, что всѣ тѣла всегда вызывали-бы въ насъ болѣе или менѣе сильное чувство тепла, то мы необходимо пришли-бы къ заключенію, чтобы теплота есть свойство, присущее тѣлу: но такъ какъ теплота измѣняется въ различныхъ тѣлахъ и въ различное время, то въ насъ и не образовалось такой нерасторжимой ассоціаціи. То же самое можно сказать и объ остальныхъ вторичныхъ свойствахъ.

Но возвратимся къ Локку. Онъ весьма хорошо выясняетъ природу нашихъ знаній о внѣшнихъ предметахъ, хотя онъ и не распространяетъ въ этомъ случаѣ своихъ возрѣній на первичныя свойства. «Очевидно, говоритъ онъ, что объемъ, форма и движеніе различныхъ окружающихъ насъ тѣлъ вызываютъ въ насъ различныя ощущенія, каковы, напр., ощущенія цвѣта, звука, вкуса запаха, удовольствія, боли, и т. д. Такъ какъ эти механическія дѣйствія тѣлъ не имѣютъ ничего общаго съ тѣми идеями, которыя вызываются ими въ нашей душѣ, (ибо мы не находимъ связи между какимъ нибудь импульсомъ тѣла и ощущеніемъ свѣта или запаха, возникающимъ въ насъ), то мы не въ состояніи составить яснаго понятія объ этихъ недоступныхъ нашему познанію дѣйствіяхъ и можемъ видѣть въ нихъ только проявленія какой-то безконечно мудрой силы, совершенно недоступной нашему разумѣнію». Вслѣдъ за этимъ, онъ говоритъ: «если наблюденіе показываетъ намъ, что явленія происходятъ правильно, то мы имѣемъ право заключить, что они подчинены управляющему ими закону, но закону, котораго мы, однако, не знаемъ. Причины постоянно вліяютъ и постоянно производятъ свои дѣйствія, но такъ какъ идеи не раскрываютъ намъ существующей между этими причинами и ихъ дѣйствіями связи и взаимной зависимости, то мы можемъ познавать эту связь и зависимость только опытнымъ путемъ». Локкъ предвосхищаетъ такимъ образомъ теорію причинности Юма.

Показать субъективный характеръ нашихъ знаній значитъ сдѣлать только одинъ шагъ къ разъясненію великаго вопроса о сущности знанія вообще. Второй шагъ сдѣланъ былъ, какъ обыкновенно предполаютъ, Бэркли и Юмомъ, но на самомъ дѣлѣ къ нимъ слѣдуетъ присоединить и Локка. Вотъ его слова: «Такъ какъ умъ, при всѣхъ процессахъ мышленія и разсужденія, не имѣетъ непосредственно дѣла ни съ какими объектами, кромѣ собственныхъ идей, которыя онъ одинъ можетъ и дѣйствительно созерцаетъ, то очевидно, что всѣ наши знанія ограничиваются только идеями. Знаніе поэтому представляется мнѣ лишь внутреннимъ воспріятіемъ связи и согласованій, разногласій и противорѣчій между нашими идеями».

Эти соображенія составляютъ главную опору идеализма. Локкъ предвидѣлъ, какое употребленіе можетъ быть сдѣлано изъ его словъ, и потому онъ далъ этому вопросу замѣчательно точную постановку. Онъ говоритъ: «Очевидно, что умъ получаетъ знаніе о

предметахъ не непосредственно, но лишь при помощи тѣхъ идей, которыя онъ имѣетъ о нихъ. Поэтому наши знанія истинны лишь на столько, на сколько идеи наши соотвѣтствуютъ дѣйствительной природѣ предметовъ. *Но какимъ критеріемъ мы должны руководиться въ этомъ случаѣ? Какимъ образомъ умъ, не воспринимающій ничего, кромѣ собственныхъ идей, можетъ знать, что онѣ соотвѣтствуютъ предметамъ»?* Такова постановка вопроса, который рѣшенъ идеализмомъ съ одной стороны, скептицизмомъ—съ другой. Посмотримъ, какъ его рѣшаетъ Локкъ. Существуетъ, говоритъ онъ, два рода идей: простыя и сложныя, или, по новѣйшей терминологіи, воспріятія (*perceptions*) и идеи (*conceptions*). Первыя «необходимо порождаются предметами, дѣйствующими на умъ естественнымъ путемъ и вызывающими тѣ воспріятія, къ возбужденію которыхъ они предназначены и приспособлены мудростью и волею Творца. Такимъ образомъ простыя идеи не фикціи нашего воображенія, но естественные продукты внѣшнихъ предметовъ, дѣйствующихъ на насъ. Идеи эти настолько соотвѣтствуютъ предметамъ, насколько это имѣлось въ виду или насколько это требуется условіями нашей организаціи. Онѣ представляютъ намъ предметы въ формѣ тѣхъ видимыхъ образовъ, вызывать которые они предназначены въ насъ».

Такимъ образомъ Локкъ нерѣшаетъ проблемы идеализма, но онъ разсѣкаетъ гордіевъ узелъ скептицизма. Онъ ясно и рѣшительно признаетъ субъективный характеръ нашихъ знаній, а также невозможность возвыситься надъ сферой сознанія и проникнуть въ самую сущность предметовъ. Такъ какъ сложныя идеи образуются изъ простыхъ, то намъ не зачѣмъ разбирать вопроса о приписываемой этимъ сложнымъ идеямъ несомнѣнной истинности. Всякая человѣческая достовѣрность относительна. Идеи могутъ признаваться нами истинными, не будучи таковыми въ абсолютномъ смыслѣ. Таково мнѣніе Локка. Подойдя къ самому краю скалы между двумя зіяющими безднами, онъ рѣшаетъ остановиться и не двигаться дальше, понимая, что если онъ сдѣлаетъ еще одинъ шагъ, то очутится въ бездонной пропасти. Локкъ говоритъ: «Правда, доставляемое намъ чувствами знаніе о существованіи внѣшнихъ предметовъ не настолько достовѣрно, какъ наше внутреннее знаніе или выводы нашего разума, вырабатывающаго ясныя абстрактныя идеи, но тѣмъ не менѣе и первое знаніе заслуживаетъ всетаки этого имени. Если мы убѣждены, что наши способности дѣйствуютъ правильно и вѣрно указываютъ намъ на существованіе вліяющихъ на нихъ предметовъ, то нельзя считать являющуюся въ насъ увѣренность въ своихъ знаніяхъ не основательной; никто, я думаю, не можетъ искренно довести свой скептицизмъ до того, чтобы усомниться въ существованіи всего видимаго и ощущаемаго имъ. По крайней мѣрѣ, тотъ, кто простеръ бы такъ далеко свое сомнѣніе, никогда не сталъ-бы спорить со мной (какія бы соображенія ни имѣлись у него въ запасѣ),

такъ какъ онъ не могъ бы быть увѣренъ, что я говорю что-либо противорѣчащее его мнѣніямъ. Что касается меня, то я думую, что, благодаря Бога, у меня должна быть достаточно сильная увѣренность въ существованіи внѣшнихъ предметовъ, такъ какъ примѣняя ихъ различнымъ образомъ, я могу доставить себѣ какъ удовольствіе такъ и страданіе, что весьма важно для даннаго душевнаго состоянія моего. Мы можемъ дѣйствовать только посредствомъ нашихъ способностей, равно какъ и говорить о знаніи можемъ только при посредствѣ тѣхъ-же способностей, принаровленныхъ даже къ пониманію того, что такое знаніе».

Въ другомъ мѣстѣ Локкъ опровергаетъ ту мысль, что «все, что мы видимъ, слышимъ, чувствуемъ, вкушаемъ, думаемъ и дѣлаемъ въ теченіи всей своей жизни, все это лишь рядъ обманчивыхъ образовъ одного продолжительнаго сновидѣнія, такъ что всѣ наши знанія подлежатъ сомнѣнію». На это Локкъ замѣчаетъ, что «если все есть только сновидѣніе, то и скептикъ, возбуждающій эти сомнѣнія, бредитъ во снѣ, и бодрствующему человѣку незачѣмъ и отвѣчать ему. Однако, пусть онъ представитъ себѣ, будто онъ видитъ во снѣ, что я отвѣчаю ему такимъ образомъ: наша увѣренность въ существованіи предметовъ *in rerum natura*, порождаемая свидѣтельствомъ чувствъ, не только соотвѣтствуетъ нашей способности достигнуть ее, но и нашимъ потребностямъ». Все это не касается собственно идеализма, но есть лишь укоръ скептицизму и обвиненіе его въ легкомысліи. «Ибо наши способности,— продолжаетъ Локкъ—не предназначены къ тому, чтобы охватывать всю сферу бытія или, чтобы вырабатывать совершенныя, ясныя, полныя знанія о предметахъ, недопускающія никакихъ сомнѣній и неточностей. Цѣль этихъ способностей состоитъ въ сохраненіи насъ, онѣ приспособлены къ потребностямъ нашей жизни, и если только онѣ дадутъ намъ извѣстное понятіе о предметахъ полезныхъ или вредныхъ для насъ, то и этимъ онѣ уже окажутъ намъ достаточную услугу».

Всякій согласится, конечно, что въ этихъ словахъ много здраваго смысла, но это все-таки не отвѣтъ скептикамъ. Юмъ, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, высказывалъ такія-же мнѣнія, но дѣло въ томъ, что Юмъ понималъ, что такія мнѣнія не имѣютъ никакого значенія по отношенію къ скептицизму, какъ философской доктринѣ, но они вліяютъ только на практическую сторону жизни. Локкъ же удовольствовался практическими соображеніями и пренебрегъ философской доктриной *).

Резюмируя содержаніе этой главы, мы можемъ сказать, что Локкъ предвидѣлъ, какіе выводы могутъ быть сдѣланы изъ его

*) Д-ръ Ридъ высказываетъ догадку, что «предъ Локкомъ мелькала система, развитая впослѣдствіи Беркли, но что Локкъ счелъ за лучшее подавить ее въ самомъ зародышѣ». Правильнѣе было-бы сказать: не подавить, но пренебречь ею.

принциповъ идеалистами и скептиками. Онъ не сдѣлалъ самъ этихъ выводовъ потому, что считалъ ихъ достаточно основательными. Онъ зналъ, что человѣческая истина лишь относительна и что знаніямъ нашимъ доступна не сущность предметовъ, но только сущность ихъ дѣйствій на насъ; этою долею истины онъ удовлетворился и успокоился, примирившись съ незнаніемъ того, что выходитъ изъ сферы доступнаго нашимъ способностямъ». Главная цѣль его состояла въ томъ, чтобы доказать, что всякое знаніе основано на опытѣ. Доказавъ это, онъ обратилъ вниманіе на то, что опытъ имѣетъ лишь относительное значеніе, что это именно только *нашъ* опытъ, а нашъ опытъ еще не есть *абсолютное* мѣрило истины,—онъ служитъ критеріемъ только для насъ.

§ VI. Критики Локка.

Мы не можемъ разстаться съ великимъ англичаниномъ, не обративъ вниманія на тотъ тонъ, который усвоили себѣ его критики и въ которомъ можно видѣть все, что угодно, кромѣ должнаго къ нему уваженія. Искреннѣйшій и не менѣе догматичный изъ мыслителей, по большей части, встрѣчалъ самую неискреннюю и узкую критику.

Если искажаются мнѣнія Спинозы, Гоббса или Юма, то это довольно понятно: своими идеями они внушали людямъ страхъ, которымъ и объясняются всѣ преувеличенія и искаженія. Неудивительно также, что извращаются идеи Канта, Фихте и Гегеля; достаточнымъ оправданіемъ этому можетъ служить абстрактный характеръ ихъ умозрѣній, а также и трудность изложенія. Но совершенно неизвинительно искажать Локка. Его нельзя назвать ни смѣлымъ, ни туманнымъ мыслителемъ. Онъ, напротивъ, выражался черезъ-чуръ ясно и откровенно. Цѣлью его была истина, и онъ не желалъ никого вводить въ заблужденіе. Онъ возъимѣлъ намѣреніе выяснить химію ума (если позволительна такая метафора), не увлекаясь неопредѣленными и безплодными мечтаніями алхимиковъ. Тотъ, кто еще до сихъ поръ стремится проникнуть въ сокровенныя тайны и отказывается признать границы человѣческаго ума, смотритъ на Локка съ тѣмъ гордымъ презрѣніемъ, съ которымъ алхимики относились къ первымъ химикамъ. Новѣйшая французская и нѣмецкая критика своими отзывами о Локкѣ производитъ, по большей части, непріятное впечатлѣніе, но отзывы о немъ многихъ англійскихъ критиковъ просто постыдны. Указывать ошибки—дѣло похвальное, но обвинять его въ такихъ ошибкахъ, которыхъ нѣтъ въ его сочиненіяхъ, объяснять его слова въ духѣ нашихъ воззрѣній и затѣмъ упрекать его въ непослѣдовательности и поверхностности, говорить о немъ высокомѣрнымъ тономъ, какъ будто это какой-то почтенный, но недальновидный

философъ-дилетантъ, а не одинъ изъ великихъ благодѣтелей человѣчества, все это конечно, достойно самого строгаго осужденія*).

Непониманіе того, о чемъ писалъ Локкъ, ничемъ не можетъ быть оправдано. Въ томъ случаѣ, когда онъ выражается неопредѣленно и нерѣшительно, смыслъ его словъ всегда можетъ быть уясненъ по связи ихъ съ цѣлымъ сочиненіемъ. Онъ не обладаетъ ясностью Декарта или Гоббса, но онъ всегда старается быть понятнымъ и съ этою цѣлью онъ разнообразитъ свои выраженія и передаетъ свою мысль различнымъ образомъ. Отдѣльныя выраженія его нельзя принимать въ буквальномъ смыслѣ; нѣтъ ни одного мѣста въ его книгѣ, которое можно оыло было бы разсматривать въ отдѣльности, безъ связи съ общимъ характеромъ умозрѣній. Тотъ, кто будетъ только перелистывать его *Опытъ* найдетъ въ немъ мѣста, которыя повидимому противорѣчатъ другъ другу, но кто внимательно прочтетъ его, отъ начала д конца, тотъ все пойметъ и вездѣ увидитъ связь.

Изъ новѣйшихъ критиковъ Локка особенно замѣчателенъ Викторъ Кузенъ, задавшійся цѣлью изслѣдовать и опровергнуть всѣ существеннѣйшія положенія Локка. Извѣстность Кузена и популярность его изложенія придаютъ его критикѣ большое значеніе, но что касается насъ, то, говоря откровенно, мы считаемъ ее крайне недобросовѣстной и чрезвычайно поверхностной. Мы не можемъ здѣсь подвергать разбору его критику; цѣлаго тома не достало бы для того, чтобы исчерпать всѣ его ошибки. Но вотъ одинъ примѣръ недобросовѣстности и поверхностности его критическаго анализа.

Останавливаясь на размышленіи въ смыслѣ Локка, Кузенъ говоритъ: «во-первыхъ, обратите вниманіе на то, что Локкъ здѣсь, очевидно, смѣшиваетъ размышленіе съ сознаніемъ. Размышленіе, строго говоря, есть, конечно, способность, анологичная сознанію, но все-таки она отличается отъ него; она достигаетъ особеннаго развитія у философовъ, между тѣмъ какъ сознаніе одинаково присуще каждому человѣку».

Въ отвѣтъ на это мы скажемъ прежде всего, что Локкъ нигдѣ не смѣшиваетъ размышленіе съ сознаніемъ, напротивъ онъ отличаетъ первое отъ втораго, какъ это доказывается всѣмъ его *Опытомъ*. А затѣмъ, Кузенъ употребляетъ слово размышленіе въ особенномъ смыслѣ (въ смыслѣ умозрѣнія) и, навязывая этотъ смыслъ Локку, обвиняетъ его въ противорѣчіи. Если бы Кузенъ добросовѣстно разобралъ, что говоритъ Локкъ, онъ, конечно, не могъ бы такъ легко справиться съ нимъ.

Совершенно справедливо, что въ томъ отрывкѣ изъ Локка, который цитируется Кузеномъ, способностью размышленія онъ означаетъ умственную дѣятельность, но, какъ мы уже говорили, судить о мнѣ-

---

*) См. сильную защиту Локка противъ его критиковъ въ сочиненіи д-ра Вогана въ *Essays on History, Philosophy*, и пр.

ніяхъ Локка по одному отрывку совершенно несправедливо. За исключеніемъ нѣкоторыхъ неточныхъ выраженій, весь его *Опытъ* доказываетъ, что размышленіе онъ понимаетъ въ обычномъ смыслѣ, т. е. какъ такую дѣятельность души, которая комбинируетъ добытыя чувствомъ данныя и выработываетъ такимъ путемъ идеи.

Возьмемъ другой примѣръ. Кузенъ, желая, въ противность Локку, доказать, что, помимо ощущенія и размышленія, у насъ есть и еще источникъ образованія идей, указываетъ на идею о пространствѣ и объясняетъ, почему она не могла возникнуть изъ ощущенія и размышленія. Кузенъ полагаетъ, что невозможность образованія идеи пространства изъ ощущеній вполнѣ доказывается тѣмъ, что въ этой идеѣ нѣтъ ничего чувственнаго. Точно также для него вполнѣ очевидно, что она не могла быть выработана и размышленіемъ на томъ основаніи, что она не имѣетъ ничего общаго съ дѣятельностію разума. Такимъ образомъ, оба источника образованія идей не играютъ здѣсь никакой роли, а потому и ученіе Локка о происхожденіи нашихъ знаній оказывается «одностороннимъ и ошибочнымъ».

Аргументація эта, занимающая нѣсколько страницъ, кажется Кузену вполнѣ убѣдительной. Между тѣмъ Локкъ, на самомъ дѣлѣ, говоритъ, что понятіе о пространствѣ выработывается въ насъ чрезъ посредство зрѣнія и осязанія. Никакой честный критикъ не позволитъ себѣ придраться къ этимъ словамъ и не предположитъ, будто Локкъ утверждаетъ, что понятіе о пространствѣ есть продуктъ одного только ощущенія Слова Локка могутъ быть поняты лишь въ томъ смыслѣ, что «понятіе о пространствѣ есть абстракція, причемъ первоначальный матеріалъ для образованія этого понятія дается осязаніемъ и зрѣніемъ». Локкъ не предвидѣлъ возможности какихъ-либо придирокъ, и потому онъ не позаботился о томъ, чтобы предупредить ихъ. Аналогичный случай представляетъ и его объясненіе происхожденія понятія о субстанціи. Противники его часто возражали ему, что идея субстанціи не можетъ быть выработана чувствомъ. Въ этомъ случаѣ, неопровержимымъ аргументомъ противъ Локка считался уже тотъ самый фактъ, что у насъ имѣется понятіе о субстанціи, и въ этомъ критики видѣли достаточное доказательство того, что, помимо ощущенія и размышленія, существуютъ и другіе источники знанія. Но все это служитъ только новымъ примѣромъ невнимательнаго чтенія Локка. Онъ ясно говоритъ намъ во многихъ мѣстахъ своего сочиненія, что идея субстанціи (подъ идеей онъ разумѣетъ на этотъ разъ не образъ, но мысль) есть предположеніе, основанное на испытываніи нами дѣйствій внѣшнихъ предметовъ. Въ сущности мы ничего не воспринимаемъ, кромѣ явленій; но умъ нашъ устроенъ такъ, что мы принуждены предположить, что въ основѣ этихъ явленій лежитъ субстанція.

«Если кто-либо, говоритъ Локкъ, подвергнетъ анализу свое понятіе о субстанціи вообще, то онъ найдетъ, что у него въ сущ-

ности нѣтъ о ней никакого понятія, но что онъ только предположительно допускаетъ какую-то опору для тѣхъ свойствъ, которыя способны порождать въ насъ простыя идеи и которыя обыкновенно называются случайными свойствами Если спросить, что такое предметъ, которому присущъ извѣстный цвѣтъ или вѣсъ, то всякій отвѣтитъ, что предметъ этотъ представляетъ совокупность какихъ-то занимающихъ извѣстное протяженіе частей. Дальнѣйшій же вопросъ, что такое эти части, которымъ присущи твердость и протяженіе, поставитъ всякаго человѣка въ такое-же положеніе, въ какомъ находился индѣецъ, утверждавшій, что міръ держится на огромномъ слонѣ. Когда этого индѣйца спросили, на чемъ стоитъ слонъ, то онъ сказалъ: «на огромной черепахѣ», но вынужденный затѣмъ указать, что служитъ поддержкой этой огромной черепахѣ, онъ отвѣтилъ, что это «нѣчто такое, чего онъ не знаетъ».

То же самое можно сказать и о пространствѣ. Пространство есть идея, возникшая изъ представленія о *мѣстѣ*; она несомнѣнно есть результатъ дѣятельности чувствъ. Но Кузенъ съ крайней поспѣшностью ополчается противъ Локка и приводитъ множество аргументовъ и примѣровъ, крайне зауряднаго свойства, съ цѣлью показать, что идея пространства никогда не можетъ быть ощущеніемъ. Болѣе внимательное чтеніе автора, на котораго онъ нападаетъ, конечно, избавило-бы его отъ всѣхъ этихъ усилій. Локкъ ни на минуту не допускаетъ, чтобы идея пространства могла быть ощущеніемъ; именно это-то обстоятельство, что она не есть ощущеніе, и дало поводъ Локку утверждать, что идея эта шатка и есть только «предположеніе».

Нѣмецкихъ критиковъ мы можемъ оставить въ покоѣ; по самому характеру своихъ умозрѣній они неспособны судить о Локкѣ. Но послушаемъ англійскаго критика и историка: «Намъ незачѣмъ, говоритъ д-ръ Уэвелль, тратить много времени на перечисленіе всѣхъ заблужденій, въ которыя впадаетъ Локкъ подобно всѣмъ, не признающимъ, кромѣ чувствъ, никакого источника знаній». Замѣтимъ, во-первыхъ, что едва-ли можетъ быть одобрено игнорированіе такого великаго человѣка, какъ Локкъ, имѣвшаго такое огромное и продолжительное вліяніе на умы —человѣка, заблужденія котораго д-ръ Уэвелль болѣе, чѣмъ кто либо другой обязанъ бы былъ опровергнуть, такъ какъ принципы Локка разрушаютъ его собственную философію. Во-вторыхъ, совершенно несправедливо, будто Локкъ не признавалъ, кромѣ чувствъ, никакихъ другихъ источниковъ знанія. Если бы Уэвелль обратилъ должное вниманіе на этотъ предметъ, то онъ былъ бы принужденъ согласиться, что Локкъ признавалъ и другіе источники знанія. «Такъ онъ утверждаетъ, продолжаетъ д-ръ Уэвелль, что идея пространства выработана чувствами зрѣнія и осязанія, а идея твердости—однимъ чувствомъ осязанія. Понятіе наше о субстанціи, по его мнѣнію, есть какая-то неизвѣстная опора неизвѣстныхъ свойствъ, и въ

поясненіе этого приводится индѣйское сказаніе о черепахѣ, поддерживающей слона, на которомъ стоитъ міръ».

Объ идеѣ пространства мы уже говорили, возражая Кузену. Что касается понятія о твердости, то спрашивается, откуда оно берется, если оно не выработывается ощущеніемъ? Затѣмъ, въ отношеніи идеи субстанціи мы должны снова указать на неправильное пониманіе словъ Локка, который опредѣляетъ субстанцію не какъ «неизвѣстную опору неизвѣстныхъ свойствъ», но какъ неизвѣстную опору извѣстныхъ свойствъ. Зная эти свойства, мы дѣлаемъ, по мнѣнію Локка, предположеніе о существованіи нѣкотораго субстрата, которому они присущи. Въ отношеніи субстанціи мы находимся въ положеніи слѣпца, который всякій разъ, когда онъ направится въ извѣстную сторону, получаетъ ударъ отъ катящагося колеса. Хотя слѣпецъ и не видитъ этого колеса и, слѣдовательно, не понимаетъ причины получаемыхъ ударовъ, но онъ, конечно, не колеблясь, отнесетъ ее къ чему-либо, находящемуся внѣ его. Все, что онъ можетъ знать въ этомъ безпомощномъ состояніи своемъ, — это то, что онъ получитъ ударъ, если пойдетъ по извѣстному направленію. Никакого понятія о колесѣ онъ не имѣетъ, но онъ вполнѣ увѣренъ, что внѣ его существуетъ нѣчто кромѣ испытываемой имъ боли, и это неизвѣстное нѣчто стоитъ къ нему въ отношеніи, похожемъ на то, въ какомъ стоитъ къ намъ вышеупомянутая неизвѣстная опора извѣстныхъ свойствъ тѣлъ. Въ этомъ смыслѣ и слѣдуетъ понимать Локка.

«Наша идея силы или причины, говоритъ Уэвелль, точно также выработывается чрезъ посредство чувствъ; но хотя эта идея есть, такимъ образомъ, отрывокъ изъ нашихъ опытныхъ знаній, но Локкъ приписываетъ ей необходимость и всеобщность, когда она является въ предложеніяхъ. Такъ, онъ признаетъ безусловно истинными наши понятія о геометрическихъ свойствахъ; онъ говоритъ, что сопротивленіе, представляемое плотностью тѣлъ, непреодолимо, что ничто кромѣ Всемогущества, не можетъ уничтожить ни одной частицы матеріи и что, наконецъ, все должно имѣть свою причину. Локкъ упускаетъ, однако, изъ виду, что онъ не можетъ допускать всѣхъ этихъ истинъ, если онъ придерживается своихъ взглядовъ на происхожденіе нашихъ знаній. Если наши знанія объ истинахъ, касающихся внѣшняго міра, всецѣло даются опытомъ, то мы имѣемъ право лишь сказать, что геометрическія свойства фигуръ истинны на столько, на *сколько мы имѣли случай убѣдиться въ этомъ изъ опытовъ*, что, далѣе, мы не встрѣчали ни одного примѣра, чтобы какое либо твердое тѣло отъ давленія заняло бы меньше мѣста, и что, наконецъ, *на сколько намъ приходилось замѣчать*, всякая перемѣна имѣла свою причину».

Это лишь одинъ изъ многихъ примѣровъ неправильнаго толкованія Уэвеллемъ словъ Локка. Впослѣдствіи, когда рѣчь будетъ идти о Кантѣ, мы остановимся на тѣхъ ошибочныхъ соображеніяхъ, на которыя опирается Уэвелль. Теперь же, въ доказатель-

ство того, что онъ ложно понялъ Локка, мы приведемъ изъ сочиненія послѣдняго одно замѣчательное мѣсто, гдѣ онъ дѣйствительно, не колеблясь, признаетъ необходимую истинность и всеобщность извѣстныхъ идей, когда онѣ являются въ предложеніяхъ, но гдѣ въ то же время весьма точно разъясняется характеръ этой необходимости и всеобщности. «Есть, говоритъ Локкъ, положенія, касающіяся существованія какого-либо предмета, соотвѣтствующаго нашей идеѣ о немъ; такъ, въ отношеніи идеи о слонѣ, фениксѣ, движеніи или углѣ, изслѣдованіе наше прежде всего и естественнымъ образомъ обращается на то, существуетъ ли гдѣ-либо все, только что упомянутое нами. Въ этомъ случаѣ наше знаніе есть только знаніе частныхъ фактовъ. Обо всемъ, существующемъ внѣ насъ, за исключеніемъ Бога, мы не можемъ знать больше того, что даютъ намъ возможность узнать наши чувства. Но существуютъ другаго рода положенія, въ которыхъ выражается взаимное соотношеніе и зависимость между нашими абстрактными идеями. *Такія положенія могутъ быть всеобщими и истинными.* Такъ, если у меня есть понятіе о Богѣ и о самомъ себѣ, а также о страхѣ и послушаніи, то во мнѣ должно возникнуть убѣжденіе, что я долженъ бояться Бога и повиноваться ему; такое положеніе будетъ истиннымъ относительно человѣка вообще, *если только я составилъ себѣ абстрактную идею о томъ видѣ человѣка, по отношенію къ которому я являюсь индивидомъ.* Но положеніе это, какъ бы ни было справедливо то, что люди должны бояться Бога и повиноваться ему, не доказываетъ еще мнѣ существованія людей на землѣ; можно только сказать, что положеніе это будетъ истинно относительно всѣхъ подобныхъ мнѣ существъ, гдѣ-бы они ни находились. Справедливость подобныхъ общихъ положеній зависитъ отъ находимыхъ нами въ этихъ абстрактныхъ идеяхъ согласій или разногласій. Въ первомъ случаѣ наше знаніе есть результатъ существованія предметовъ, порождающихъ въ насъ идеи при посредствѣ чувствъ; въ послѣднемъ случаѣ знаніе есть результатъ идей (за что бы мы ихъ ни считали), порождающихъ въ нашемъ умѣ соотвѣтствующія общія положенія. Многія изъ этихъ положеній называются вѣчными истинами (aeternae veritates) и всѣ они дѣйствительно таковы, но не потому, чтобы они были запечатлѣны въ умахъ всѣхъ людей, или чтобы они существовали въ умѣ кого-либо прежде, чѣмъ онъ, выработавъ абстрактныя идеи, соединитъ или разъединитъ ихъ путемъ утвержденія или отрицанія. Но, гдѣ бы ни находилось существо подобное человѣку, одаренное такими же способностями и имѣющее такія же идеи, какъ и мы, необходимо заключить, что, оцѣнивая свои идеи, оно должно сознавать истинность положеній, слагающихся изъ замѣчаемаго имъ согласія или несогласія между его идеями. Такія положенія называются вѣчными истинами, но вовсе не потому, чтобы они были созданы таковыми и предшествовали выработывающему ихъ разуму, и не потому,

чтобы они были запечатлѣны въ умѣ и были копіей съ какихъ-либо образцовъ, находящихся внѣ ума и существовавшихъ ранѣе, но потому, что, будучи разъ выработаны изъ абстрактныхъ идей и признаны вѣрными, положенія эти и всегда окажутся вѣрными, когда-бы они ни были снова выведены умомъ, имѣющимъ эти идеи».

Этихъ словъ достаточно, чтобы освободить Локка отъ обвиненія въ непослѣдовательности, а также и для того, какъ мы полагаемъ, чтобы показать ошибочность воззрѣній д-ра Уэвелля относительно необходимости извѣстныхъ истинъ.

Приведенные нами примѣры могутъ дать понятіе о томъ, какъ относится большинство новѣйшихъ критиковъ къ великому психологу. Пусть послужитъ это читателю предостереженіемъ и научитъ его, чего можно ожидать отъ противниковъ Локка, пусть побудитъ его возможно внимательнѣе изучать писателя, который ничего не желаетъ, какъ только «изложить откровенно и свободно свои собственныя догадки относительно предмета, нѣсколько затемненнаго, ничего не имѣя въ виду, кромѣ раскрытія истины путемъ изслѣдованія, свободнаго отъ вліянія ложныхъ взглядовъ».

ГЛАВА III.

ЛЕЙБНИЦЪ.

Лейбницъ былъ первымъ и послѣднимъ великимъ критикомъ Локка. Онъ изучилъ *Опытъ изслѣдованія человѣческаго разума* Локка, но не принялъ его принциповъ. Всѣ, нападавшіе на Локка, ссылались на аргументы Лейбница, возраженія котораго имѣли особенную силу, такъ какъ ими-же онъ защищалъ свою собственную систему.

Лейбницъ пользуется большой извѣстностью въ философіи и математикѣ, но, согласно характеру настоящаго сочиненія, мы не можемъ входить въ подробное разсмотрѣніе его правъ на эту извѣстность. Онъ не обогатилъ философію никакими новыми идеями и не внесъ въ старые методы ничего новаго. Мы ограничимся поэтому лишь разборомъ его возраженій противъ Локковой теоріи происхожденія знаній.

Сначала онъ отвѣтилъ Локку кратко и отнесся къ нему довольно высокомѣрно. Очевидно, онъ не предполагалъ, чтобы «Опыту» Локка суждено было играть сколько-нибудь выдающуюся роль *). Но затѣмъ онъ измѣнилъ свой взглядъ и въ своихъ *Nouveaux essais sur l'entendements humain*, онъ уже сосредоточиваетъ все свое вниманіе на идеяхъ Локка и борется съ ними, оспаривая ихъ автора шагъ за шагомъ. Этотъ замѣчательный трудъ Лейб-

*) См. Réflexions sur l'Essai de M. Locke, въ Recueil Дэсмеро. vol. II.

ница былъ напечатанъ лишь много лѣтъ послѣ его смерти и не вошелъ въ изданіе Дутена. Дугальдъ Стюартъ не зналъ о существованія этого сочиненія, и этимъ объясняется то мѣсто въ его *Dissertation*, гдѣ онъ говоритъ, что Лейбницъ всегда относился холодно къ *Опыту* Локка. Дѣйствительно, Лейбницъ именно такъ относился къ Локку въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ, но въ *Новомъ Опытѣ* онъ уже говоритъ о своемъ великомъ противникѣ съ должнымъ уваженіемъ, и въ предисловіи восхваляетъ его. Лейбницъ, между прочимъ, говоритъ: «*Опытъ изслѣдованія человѣческаго разума*, написанный знаменитымъ англичаниномъ, есть одно изъ совершеннѣйшихъ и уважаемыхъ произведеній нашего вѣка, и я рѣшился сдѣлать на него нѣсколько комментаріевъ... Такимъ образомъ, я полагаю, что, излагая свои мысли въ такомъ прекрасномъ сообществѣ, я этимъ самымъ доставляю имъ выгодную рекомендацію... Правда, я часто придерживаюсь иныхъ взглядовъ, но я далекъ отъ умаленія заслугъ этого знаменитаго писателя, и отдаю ему справедливость и тогда, когда, указывая въ чемъ и почему мы расходимся съ нимъ, я считалъ необходимымъ въ нѣкоторыхъ существенно важныхъ случаяхъ предотвратить преобладаніе его авторитета надъ разумомъ. Хотя авторъ *Опыта* и высказываетъ множество мыслей, которымъ я вполнѣ сочувствую, но, тѣмъ не менѣе, наши системы совершенно различны. Въ немъ больше родства съ Аристотелемъ, во мнѣ—съ Платономъ». Такъ относятся лишь гомеровскіе герои къ своимъ противникамъ; взаимное признаніе доблестей другъ въ другѣ не ослабляло силы ихъ нападеній, но сообщало борьбѣ больше благородства.

Лейбницъ принадлежалъ къ картезіанцамъ, но онъ примѣшивалъ къ воззрѣніямъ Декарта и нѣкоторыя другія идеи, зародившіяся въ немъ подъ вліяніемъ знакомства съ древнею философіею. Платонъ и Демокритъ имѣли на него наибольшее вліяніе. Понятно, что такой умъ не могъ сочувствовать взглядамъ Локка, и нельзя было ожидать, чтобы они были встрѣчены имъ благосклонно. Какъ прекрасно замѣтилъ Шлегель, каждый человѣкъ рожденъ или платонистомъ или аристотельянцемъ *).

Лейбницъ и Локкъ были представителями этого антагонизма. «Наши разногласія говоритъ Лейбницъ, существенны. Вопросъ идетъ о томъ, представляется-ли душа какъ говорятъ Аристотель и авторъ этого *Опыта*, ничѣмъ не заполненной, подобно таблицѣ, на которой ничего не написано (*tabula rasa*), и все ли то, что потомъ является въ этой душѣ, доставлено чувствами и опытомъ, или-же душа, какъ утверждаю я вмѣстѣ съ Платономъ, въ самомъ началѣ заключаетъ въ себѣ извѣстные принципы и идеи, которые лишь пробуждаются при случаѣ внѣшними предметами».

---

*) Кольриджъ выдавалъ этотъ афоризмъ за свой собственный, но онъ встрѣчается, однако, у Шлегеля въ его *Geschichte der Literatur*.

Сущность проблемы хорошо формулирована. Лейбницъ въ рѣшеніи ея склоняется на сторону Платона. Въ подкрѣпленіе своихъ взглядовъ онъ, а за нимъ впослѣдствіи и другіе, указывалъ на всеобщность и необходимость извѣстныхъ истинъ, а также и на то, что опытнымъ путемъ можетъ быть получено только знаніе о частныхъ случаяхъ. «Если мы въ состояніи предвидѣть совершеніе какого-либо событія, прежде чѣмъ оно произведетъ на насъ свое дѣйствіе, то явно, что мы кое-что привносимъ въ душу и съ своей стороны». Слѣдовательно, одинъ опытъ, заключаетъ Лейбницъ, не представляетъ еще всего знанія. «Чувства необходимы для пріобрѣтенія знанія, но оно не всецѣло обусловливается ими; чувства могутъ давать намъ только примѣры, т. е. отдѣльныя частныя истины. Но примѣры, подтверждающіе общую истину, какъ-бы ни были они многочисленны, недостаточны для доказательства всеобщей необходимости этой истины, ибо, если что разъ произошло, то отсюда еще не слѣдуетъ, что оно и всякій разъ будетъ происходить подобнымъ-же образомъ.»

Затѣмъ Лейбницъ продолжаетъ: «Отсюда слѣдуетъ, что въ основѣ необходимыхъ истинъ, встрѣчающихся въ математикѣ и въ особенности въ ариѳметикѣ и геометріи, должны лежать такіе принципы, несомнѣнность которыхъ не зависитъ отъ частныхъ примѣровъ и, слѣдовательно, отъ свидѣтельства чувствъ, хотя безъ нихъ мы никогда не знали-бы этихъ принциповъ. Точно такъ-же въ логикѣ, метафизикѣ и морали мы во множествѣ находимъ подобнаго-же рода истины, доказываемыя лишь съ помощью тѣхъ внутреннихъ принциповъ, которые называются *врожденными*».

Локкъ вполнѣ согласился бы со всѣми этими разсужденіями, кромѣ заключенія, которое онъ отвергъ-бы съ полнымъ правомъ. Что никакая общая истина не можетъ быть продуктомъ однихъ только чувствъ — это утверждалъ и Локкъ, равно какъ и Лейбницъ, но это нисколько не колеблетъ системы Локка, такъ какъ онъ признаетъ источниками идей не одни только чувства.

Лейбницъ, повидимому, былъ введенъ въ заблужденіе первоначальнымъ Локковымъ опредѣленіемъ слова «размышленіе», ибо онъ говоритъ: «быть можетъ, мы не такъ сильно расходимся въ мнѣніяхъ съ талантливымъ авторомъ, какъ это можетъ показаться. Я заключаю это изъ того, что, между тѣмъ какъ вся его первая книга посвящена опроверженію врожденныхъ знаній, понимаемыхъ въ извѣстномъ смыслѣ, въ началѣ второй книги онъ признаетъ существованіе идей, порождаемыхъ не чувствами, а размышленіемъ. Но размышленіе есть ничто иное, какъ остановка вниманія на томъ, что совершается въ насъ самихъ; *чувства-же не могутъ намъ дать того, что содержится въ насъ*. Можно-ли поэтому отрицать, что въ нашемъ умѣ есть много врожденнаго?»

Слова, напечатанныя курсивомъ, любопытны въ томъ отношеніи, что они показываютъ, какъ человѣкъ, занятый своими идеями, старается отыскать ихъ и у другихъ людей. Лейбницъ здѣсь до-

пускаетъ то, что требуется доказать: онъ говоритъ, что существуютъ врожденныя идеи, которыя не могутъ быть даны намъ чувствами, и это мнѣніе свое онъ находитъ и въ сочиненіяхъ Локка. Между тѣмъ, Локкъ говоритъ совершенно противоположное «Умъ нашъ долженъ быть названъ врожденнымъ», продолжаетъ Лейбницъ (мы снова повторяемъ наше возраженіе: врожденъ чему? самому себѣ или намъ? Сказать, что онъ врожденъ самому себѣ, значитъ играть словами; принять-же, что онъ врожденъ намъ, значитъ совершенно измѣнить вопросъ. Никто не сомнѣвается въ томъ, что умъ врожденъ человѣку или, другими словами, рождается вмѣстѣ съ нимъ. Вопросъ состоитъ въ томъ, существуютъ-ли идеи, прирожденныя уму, или-же всѣ идеи пріобрѣтаются умомъ):—«Самъ умъ долженъ считаться прирожденнымъ, а въ немъ содержатся понятія субстанціи, продолжительности, перемѣны, дѣйствія, воспріятія, удовольствія и тысяча разныхъ другихъ объектовъ нашихъ интеллектуальныхъ идей... Я сравню умъ скорѣе съ кускомъ мрамора, содержащимъ въ себѣ жилки, чѣмъ съ однороднымъ кускомъ мрамора, подобнымъ *tabula rasa* философовъ. Если-бы душа походила на неисписанную доску, то по отношенію къ истинамъ, которыми мы обладаемъ, душа напоминала-бы статую Геркулеса, высѣченную изъ однороднаго куска мрамора, причемъ ему можно было бы придать безразлично ту или другую форму. Но если въ кускѣ мрамора есть жилы, опредѣляющія образъ Геркулеса предпочтительно передъ всякой другой фигурой, то этотъ мраморъ былъ-бы болѣе спеціализированъ, и образъ Геркулеса могъ-бы быть названъ въ нѣкоторомъ родѣ врожденнымъ, хотя все-таки необходимъ былъ-бы извѣстный трудъ для того, чтобы открыть эти жилы и воспользоваться ими. Въ этомъ именно смыслѣ врождены намъ идеи и истины».

Теорія эта изложена не безъ остроумія, но, къ сожалѣнію, существованіе этихъ жилъ въ мраморѣ есть предположеніе, сдѣланное не для облегченія дальнѣйшаго изслѣдованія, но просто для доказательства предположенной теоріи; это—гипотеза, выдуманная для объясненія другой гипотезы. Сначала предполагается, что идеи врождены; а въ подтвержденіе этого предположенія дѣлается другое предположеніе, признающее существованіе врожденныхъ идей, и теорія такимъ образомъ готова.

Истинное значеніе теоріи Лейбница заключается въ томъ, что она проводитъ различіе между случайными и необходимыми истинами, а также въ томъ положеніи его, что съ помощью одного опыта нельзя установить ту или другую необходимую истину. Но мы остановимся на этомъ, когда рѣчь будетъ идти о Кантѣ.

Въ заключеніе дополнимъ то, что мы могли сказать здѣсь о Лейбницѣ, краткимъ обзоромъ его знаменитой теоріи *предустановленной гармоніи*. Во время Лейбница считалось безспорной аксіомой, что «подобное можетъ дѣйствовать только на подобное». Но возникалъ вопросъ, какъ можетъ дѣйствовать тѣло на душу

и душа на тѣло? Между душой и тѣломъ нѣтъ никакого сходства, и потому: какимъ образомъ они могутъ дѣйствовать другъ на друга, другими словами — какимъ образомъ происходятъ воспріятія? Всѣ существовавшія до тѣхъ поръ объясненія процесса воспріятія были крайне неудачны. Если душа воспринимаетъ копіи предметовъ, то какимъ образомъ эти копіи передаются ей? Истеченія, εἴδωλα, образы, движенія духовъ и т. д.,—всѣ эти гипотезы не выдерживали критики, онѣ не могли объяснить взаимодѣйствія между двумя несходными субстанціями.

Лейбницъ заимствовалъ у Спинозы,—идеями котораго, кстати, сказать, онъ всегда безцеремонно пользовался,—гипотезу, предполагающую, что душа и тѣло человѣка суть два *независимые, но соотвѣтствующіе другъ другу* механизмы. Механизмы эти можно сравнить съ двумя несоединенными другъ съ другомъ часами, устроенными такъ, что въ то время, когда одни бьютъ, другіе показываютъ пробитый часъ. «Я прихожу къ тому заключенію, говоритъ Лейбницъ, что Богъ создалъ душу такъ, что она сама представляетъ себѣ всѣ измѣненія, совершающіяся въ тѣлѣ, которое, съ своей стороны, создано такъ, что оно самостоятельно дѣлаетъ то, чего желаетъ душа. Такимъ образомъ законы, обязывающіе мысли души слѣдовать другъ за другомъ въ правильномъ порядкѣ, обусловливаютъ и образованіе тѣхъ образовъ, которые будутъ совпадать съ впечатлѣніями, произведенными на наши органы чувствъ внѣшними предметами. Въ то же время движенія, производимыя тѣломъ и также подчиненныя въ своей послѣдовательности законамъ, совпадаютъ съ мыслями души такъ, что намъ кажется, будто между проявленіями нашей *воли* и нашими *дѣйствіями* существуетъ зависимость и будто послѣднія на самомъ дѣлѣ суть естественныя и необходимыя слѣдствія первыхъ».

Гипотеза эта сильно осмѣивалась лицами, не имѣвшими понятія о тѣхъ трудностяхъ, которыя она пыталась побороть. Но она настолько несогласна со всѣми обычными взглядами, что приверженцевъ у нея, если только они были, не могло быть много. *).

ГЛАВА IV.

Итогъ третьей эпохи.

Разсмотрѣнныя нами умозрѣнія, начатыя Гассенди и Гоббсомъ и развитыя Локкомъ, привели, въ конечномъ результатѣ, къ пре-

*) Лучшее изданіе сочиненій Лейбница есть изданіе Эрдмана—Leibnitii Opera Philosophica, Берлинъ, 1839 г. *Nouveaux Esays* напечатаны въ этомъ изданіи во второй разъ (въ первый разъ онѣ изданы были Распомъ, Лейпцигъ, 1765 г.), а затѣмъ появилось дешевое и удобное изданіе ихъ, принадлежащее Jacques'у, Paris, 1845 г.

кращенію на долгое время споровъ о значеніи опыта, и благодаря этому, философскія изслѣдованія приняли новое направленіе.

Установлены были слѣдующія положенія: 1) Всякое знаніе дается опытомъ. 2) Опытъ бываетъ двоякаго рода: опытное знаніе о внѣшнихъ предметахъ и опытное знаніе о совершающихся въ насъ процессахъ; отсюда два различныхъ источника знанія: ощущеніе и размышленіе. 3) Всякое знаніе состоитъ въ распознаваніи связи или противоположности между нашими идеями. 4) Наконецъ, мы не можемъ знать, каковы предметы сами въ себѣ, но познаемъ ихъ настолько, насколько они дѣйствуютъ на насъ, другими словами, все наше знаніе ограничивается нашими идеями.

Таковы результаты, добытые философіей, благодаря Локку. Правильное истолкованіе этихъ результатовъ приводитъ къ полному отрицанію философіи, къ признанію ея невозможности, но Локкъ не брался за такое истолкованіе. Задачу эту выполнилъ Юмъ. Ученіе Локка породило три различныя системы: идеализмъ Бэркли, скептицизмъ Юма и сенсуализмъ Кондильяка.

ЧЕТВЕРТАЯ ЭПОХА.

СУБЪЕКТИВНАЯ ПРИРОДА ЗНАНІЯ ПРИВОДИТЪ КЪ ИДЕАЛИЗМУ.

ГЛАВА I.

БЭРКЛИ.

§ 1. Жизнь Бэркли.

Немного людей, которыми-бы Англія могла гордиться такъ, какъ Джорджемъ Бэркли, епископомъ Клойнскимъ. Выдающіяся заслуги его, какъ писателя и мыслителя, соединялись въ немъ съ замѣчательной нравственной безупречностью и великодушіемъ, и можно спорить о томъ, что было въ немъ возвышеннѣе, сердце или умъ.

Онъ родился 12 марта 1684 года, въ Килькринѣ, въ графствѣ Килькенни. Воспитаніе онъ получилъ въ Дублинѣ, въ Trinity College, и въ 1707 году былъ избранъ членомъ этой коллегіи. Въ 1709 году онъ обнародовалъ свою *Новую теорію зрѣнія*, составившую эпоху въ наукѣ; чрезъ годъ издалъ въ свѣтъ и свои *Основные принципы человѣческаго знанія*, составившіе эпоху въ

метафизикѣ. Затѣмъ онъ отправился въ Лондонъ, гдѣ былъ принятъ съ распростертыми объятіями. Древняя наука, положительныя знанія, избранное общество, современная литература и изящныя искусства содѣйствовали украшенію и обогащенію ума этого замѣчательнаго человѣка. Всѣ его современники соглашались съ сатирикомъ, приписывавшимъ Бэркли «всѣ земныя добродѣтели». Люди враждебныхъ партій и противоположныхъ взглядовъ сходились въ любви и уваженіи къ нему, въ содѣйствіи его успѣхамъ. Суровый Свифтъ снисходительно относился къ его мечтаніямъ: скромный Аддиссонъ пытался примирить Кларка съ его смѣлыми умозрѣніями. Своимъ характеромъ онъ обратилъ сатиру Попа въ горячій панегирикъ. Даже разборчивый, требовательный и безпокойный Аттербюри, послѣ свиданія съ нимъ, сказалъ: «пока я не познакомился съ этимъ джентльменомъ, я полагалъ, что такая ученость, такая масса знаній, такая невинность и смиреніе свойственны только ангеламъ».

Познакомившись съ различными писателями, онъ сталъ сотрудничать въ журналѣ *Guardian*. Затѣмъ онъ былъ сперва капеланомъ, а потомъ и секретаремъ графа Петерборо, котораго сопровождалъ въ Сицилію, куда послѣдній назначенъ былъ посломъ. Впослѣдствіи онъ объѣхалъ всю Европу вмѣстѣ съ мистеромъ Ашемъ, и въ Парижѣ встрѣтился съ Мальбраншемъ, съ которымъ горячо спорилъ объ идеализмѣ. Въ 1724 году онъ назначенъ былъ деканомъ Деррійскимъ. Это мѣсто давало 1100 ф стерлинговъ, но онъ отказался отъ него, чтобы посвятить свою жизнь обращенію сѣверо-американскихъ дикарей, и выговорилъ себѣ у правительства лишь ежегодную пенсію во сто фунтовъ. Въ этомъ романическомъ и самоотверженномъ путешествіи его сопровождала молодая жена. Онъ направился къ Нордъ-Эйленору и взялъ съ собою свою цѣнную библіотеку и свое имущество. Къ стыду правительства, оно не выполнило предъ нимъ своихъ обѣщаній, и послѣ семи лѣтъ одинокихъ усилій, онъ принужденъ былъ возвратиться въ Англію, истративъ безъ всякаго результата большую часть своего состоянія.

Въ 1734 году онъ назначенъ былъ епископомъ клойнскимъ. Сначала онъ желалъ отказаться отъ этого званія, но король не принялъ его отказа. Бэркли вполнѣ сознавалъ неудобства абсентеизма, и передъ тѣмъ, какъ оставить Клойнъ, онъ сдѣлалъ распоряженіе о раздачѣ бѣднымъ, во все время его отсутствія, по 200 фунтовъ ежегодно. Въ 1752 году онъ отправился въ Оксфордъ и здѣсь на слѣдующій годъ умеръ почти мгновенно отъ внезапнаго паралича сердца, поразившаго его во время чтенія.

Мы не можемъ говорить здѣсь о всѣхъ многочисленныхъ сочиненіяхъ его; изъ нихъ только два относятся къ нашему предмету: *Principles of Knowledge* и *Dialogues of Hylas and Philonus*. Мы питаемъ надежду устранить нѣкоторыя ложныя мнѣнія и предубѣжденія, связанныя съ его именемъ, а также полагаемъ, что

намъ удастся показать, что даже въ своихъ такъ называемыхъ дикихъ фантазіяхъ Бэркли является искреннимъ, глубокомысленнымъ писателемъ, а не софистомъ, прибѣгающимъ къ парадоксамъ ради того, чтобы выказать по этой части свое искусство.

§ II. Бэркли и здравый смыслъ.

Всѣ слышали объ идеализмѣ Бэркли. Безчисленное множество «фатовъ» пыталось сразить этотъ идеализмъ «зубоскальствомъ.» Насмѣшки сыпались въ изобиліи, въ возраженіяхъ не было недостатка. Идеализмъ осмѣивался, о немъ писали, толковали и кричали, но былъ-ли онъ понятъ, какъ слѣдуетъ,—это сомнительно. Читая критическіе отзывы о его теоріи, мы постоянно встрѣчаемъ повтореніе избитыхъ возраженій, которыя самъ Бэркли предвидѣлъ. Не давъ себѣ труда понять его, критики упрекали его въ томъ, что онъ противорѣчитъ,—противорѣчитъ не своимъ принципамъ, но принципамъ критиковъ. Обыкновенно они сперва придавали его словамъ то значеніе, которое онъ самъ рѣшительно отвергалъ, а затѣмъ съ торжествомъ указывали на то, что онъ не доводитъ ихъ принципы до тѣхъ нелѣпыхъ крайностей, которыя могутъ быть выведены изъ нихъ.

Отрицая существованіе матеріи, Бэркли разумѣетъ подъ словомъ матерія тотъ неизвѣстный *субстратъ*, существованіе котораго, по мнѣнію Локка, есть необходимый *выводъ* изъ нашего знанія о свойствахъ предметовъ, но природа котораго навсегда сокрыта отъ насъ. Философы допускали существованіе субстанціи, т. е. нумена, лежащаго въ основаніи всѣхъ феноменовъ, или другими словами, субстрата, составляющаго основу всѣхъ свойствъ, чего-то такого, въ чемъ заключены всѣ случайныя свойства. Эту-то неизвѣстную субстанцію Бэркли отвергаетъ; она есть, по его словамъ, не болѣе какъ абстракція Это нѣчто совершенно неизвѣстное намъ и непознаваемое, это — фикція, которая должна быть, по мнѣнію Беркли, отвергнута, такъ какъ она хуже чѣмъ безполезна, она гибельна, ибо служитъ опорой всякому невѣрію. Если вы, разсуждаетъ Бэркли, подъ словомъ «матерія» разумѣете то̀, что мы видимъ, чувствуемъ, вкушаемъ и осязаемъ, то я скажу, что матерія существуетъ; въ такомъ случаѣ, я также твердо вѣрю въ ея существованіе, какъ и всякій другой, и вполнѣ раздѣляю на этотъ счетъ взгляды большинства. Но если вы разумѣете подъ словомъ «матерія» тотъ скрытый субстратъ, который мы не видимъ, не чувствуемъ, не вкушаемъ и не осязаемъ, о которомъ чувства не даютъ и не могутъ дать намъ знаній, то я заявляю, что я не вѣрю въ существованіе матеріи, *и въ этомъ случаѣ я расхожусь съ философами и становлюсь на сторону большинства.*

«Я замѣняю не предметы идеями, говоритъ Беркли, но скорѣе идеи предметами, такъ какъ тѣ *непосредственные объекты вос-*

пріятія, которые, согласно вамъ (Бэркли могъ бы сказать, согласно всѣмъ философамъ), представляютъ только *видимости предметовъ*, суть, по моему мнѣнію, самые предметы.—Гиласъ. Предметы! вы можете утверждать, что вамъ угодно; но несомнѣнно, что вы не оставляете ничего, кромѣ пустыхъ формъ предметовъ, *дѣйствующихъ на чувства только своей внѣшней поверхностью*.—Филонъ. То, что *вы* называете пустыми формами и внѣшней поверхностью, есть, *по-моему*, самый предметъ... Мы, слѣдовательно, оба признаемъ, что человѣкъ воспринимаетъ только осязаемыя формы, но разногласіе между ними состоитъ въ томъ, что вы считаете ихъ пустыми видимостями, а я—реальными сущностями. Короче сказать, *вы не довѣряете своимъ чувствамъ, я же довѣряю имъ*».

Бэркли всегда упрекали въ томъ, что его теорія противорѣчитъ свидѣтельству чувствъ, а отсюда не далеко было, конечно, и до вывода, что человѣкъ, отвергающій такимъ образомъ значеніе чувствъ, должно быть, не владѣетъ своими собственными чувствами, насмѣшки не заставили себя ждать для пустословія былъ полный просторъ, и оно торжествовало. На его счетъ отпускались дешевыя остроты, въ родѣ той, «что человѣкъ, серьезно раздѣляющій такое убѣжденіе, можетъ быть въ другихъ отношеніяхъ вполнѣ хорошимъ человѣкомъ, какъ и всякій другой человѣкъ, воображающій, что онъ сдѣланъ изъ стекла, но, конечно, въ головѣ у него не совсѣмъ благополучно, и разсудокъ его поврежденъ отъ напряженнаго мышленія» *).

Къ несчастію для критиковъ, Бэркли нисколько не противорѣчитъ свидѣтельству чувствъ и его теорія не расходится въ этомъ отношеніи съ обычными взглядами всѣхъ людей. Особенность ея и состоитъ въ томъ, что она основана исключительно на довѣріи къ свидѣтельству чувствъ. Беркли допускаетъ только то, на что указываютъ ему чувства; онъ крѣпко держится за факты сознанія, и въ этомъ отношеніи рѣшительно склоняется на сторону инстинктивнаго убѣжденія всѣхъ людей. На этой почвѣ онъ стоитъ твердо, оставляя философамъ область предположеній, догадокъ и разныхъ скрытыхъ субстанцій.

Бэркли упрекаютъ именно въ томъ, въ чемъ онъ упрекаетъ филофовъ, которые, по его мнѣнію, не довѣряютъ своимъ чувствамъ и допускаютъ сверхъ того, на что указываютъ чувства, еще нѣчто скрытое, о чемъ чувства ничего не говорятъ. «Всѣ нападки Бэркли говоритъ одинъ пристрастный критикъ, направлены противъ этого метафизическаго призрака, противъ этого фантастическаго міра философовъ, и только противъ него. Ученіе о томъ, что человѣку не дано постигнуть реальную сущность предметовъ, но что онъ долженъ удовлетвориться простыми видимостями, считалось Бэркли совершенно справедливо источникомъ

*) Reid, *Inquiry*.

скептицизма со всѣми его печальными слѣдствіями. Онъ понималъ, что философія, отказываясь отъ непосредственно доступной намъ реальности ради реальности будто бы менѣе обманчивой, но лежащей, однако, за предѣлами опыта, уподобляется той собакѣ въ баснѣ, которая. переходя съ кускомъ мяса черезъ рѣку, выпустила его изъ своей пасти, бросившись съ жадностью на отраженіе его въ водѣ. Собака лишилась своего обѣда, и подобно этому философія утрачиваетъ обладаніе истиной. Бэркли становится поэтому на сторону большинства людей, не признающаго никакого различія между реальностью и видимостью объектовъ. Отвергая совершенно произвольную гипотезу существованія какого-то неизвѣстнаго и невидимаго міра, онъ прямо утверждаетъ, что то, что считается ощутимой видимостью предмета, въ дѣйствительности и есть самый предметъ» *).

Правда, вслѣдствіе неясностей въ изложеніи, теорія Беркли какъ будто противорѣчитъ обычнымъ взглядамъ людей. Подъ словомъ «матерія» понимается все видимое, вкушаемое, осязаемое и т. д. Поэтому, когда ощущается матерія, то у большинства, естественно, является предположеніе, будто отрицается все видимое, вкушаемое и осязаемое, причемъ никому и въ голову не приходитъ, что въ философскомъ смыслѣ матерія означаетъ именно то, что невидимо, неосязаемо и не можетъ быть вкушаемо. Слѣдуетъ признаться, что Беркли не всегда избѣгалъ двусмысленныхъ выраженій. Такъ, въ своемъ *Principles of Human Knowledge*, въ одной изъ начальныхъ главъ, онъ говоритъ, что «*между людьми преобладаетъ странное мнѣніе*, будто дома, горы, рѣки, словомъ всѣ ощутимые объекты существуютъ реально, на самомъ дѣлѣ, независимо отъ нашего восиріятія ихъ». Это, конечно, рѣзко фальшивая нота, заставляющая читателя готовиться къ отпору, въ виду ожидаемыхъ парадоксовъ. Тѣмъ не менѣе, Бэркли предвидѣлъ и предотвратилъ возраженія Вимпи, Битти, Рида и другихъ. Онъ писалъ не по какому-либо капризу ума, онъ не измышлялъ хитроумныхъ теорій ради того только, чтобы изощрять свое остроуміе. Онъ былъ искреннимъ мыслителемъ, терпѣливо искавшимъ истины. Заботясь о томъ, чтобы его умозрѣнія не приняты были за діалектическія упражненія, онъ старался поэтому при различныхъ случаяхъ предотвращать недоразумѣнія.

«Я вовсе не возстаю противъ существованія чего-либо такого, что мы можемъ познать чрезъ посредство ощущеній или размышленія. *Я нисколько не сомнѣваюсь въ реальномъ существованіи предметовъ, которые я вижу и къ которымъ прикасаются мои руки. Я отвергаю только то, что философы называютъ матеріей или тѣлесной субстанціей.* Этимъ я не наношу ника-

*) *Blackwood's Mag.* June, 1842, стр. 814, статья *Berkeley and Idealism* (написанная, какъ предполагаютъ, профессоромъ Феррье).

кого вреда человѣчеству, которое, смѣю думать, никогда не почувствуетъ нужды въ этой матеріи...

«Кто полагаетъ, что я отвергаю реальную сущность или самое бытіе предметовъ, тотъ весьма далекъ отъ пониманія того, что я выразилъ въ самыхъ ясныхъ словахъ... Мнѣ скажутъ, быть можетъ, что я не стану отрицать по крайней мѣрѣ того, что я не признаю никакихъ тѣлесныхъ субстанцій. Въ отвѣтъ на это я скажу, что если понимать слово субстанція въ обычномъ смыслѣ, какъ комбинацію ощутимыхъ свойствъ, каковы протяженіе, твердость, вѣсъ и т. д., то меня никакъ нельзя обвинять въ непризнаніи такой субстанціи *). Но если понимать слово субстанція въ философскомъ смыслѣ, какъ основу случайныхъ свойствъ, существующихъ внѣ насъ, то я, дѣйствительно, устраняю такую субстанцію, если только можно устранить то, что никогда не существовало даже въ воображеніи людей **). Но говорите, что хотите, замѣтитъ мнѣ, пожалуй, читатель, — я все-таки буду вѣрить своимъ чувствамъ и никакое доказательство, какъ-бы ни было оно убѣдительно съ виду, не побѣдитъ моего довѣрія къ нимъ. Противъ этого мы ничего не имѣемъ; признавайте свидѣтельство чувствъ на сколько угодно достовѣрнымъ, *мы сами готовы согласиться съ вами*. Что все, что я вижу, слышу и чувствую—существуетъ, т. е. воспринимается мною, въ этомъ я не сомнѣваюсь такъ-же, какъ я не сомнѣваюсь въ своемъ собственномъ существованіи; *но я не понимаю, какимъ образомъ свидѣтельствомъ чувствъ можетъ подтверждаться существованіе того, что не воспринимается чувствами»* ***).

Въ виду всѣхъ этихъ цитатъ, подобныхъ которымъ можно привести не мало, какъ должны мы отнестись къ сочиненіямъ, написаннымъ въ опроверженіе идеализма? Что сказать о проницательности Ридовъ и Битти, которые насмѣшливо спрашивали Беркли, отчего онъ не ударится головой о столбъ, не попробуетъ пройтись надъ пропастью и т. д., если отъ этого, согласно его теоріи, онъ не чувствуетъ никакой боли и не переломаетъ себѣ ногъ ****). Что подумать о сообразительности писателей, которые

---

*) Этотъ отвѣтъ Джонсону, вызванный его самоувѣренной критикой теоріи Беркли, которую онъ думалъ опровергнуть тѣмъ, что толкнулъ ногой камень, какъ будто Беркли когда-либо отрицалъ существованіе того, что мы называемъ камнемъ.

**) Это неудачное выраженіе. Что субстанція (какъ основа свойствъ) существовала въ воображеніи, это предполагается самой аргументаціей Беркли, направленной именно противъ такого воображаемаго существованія субстанціи. Быть можетъ, онъ желалъ сказать, что никакого *образа* субстанціи не могло быть въ умѣ, противъ чего никто не будетъ спорить.

***) *Principles of Human Knowledge* sections 35, 36, 37, 40.

****) „Но что изъ этого слѣдуетъ? Рѣшившись не довѣрять своимъ чувствамъ, я разбиваю себѣ голову о столбъ, попавшійся мнѣ на пути, я попадаю въ грязную лужу, и послѣ двадцати такихъ мудрыхъ и осмысленныхъ поступковъ, меня схватываютъ и сажаютъ въ сумасшедшій домъ. Сознаюсь,

пытались опровергнуть Бэркли доводами здраваго смысла и противопоставляли инстинктивное убѣжденіе всѣхъ людей умозрительнымъ парадоксамъ философа, явно отстаивавшаго здравый смыслъ противъ метафики.

Людямъ, воспитаннымъ въ метафизическихъ воззрѣніяхъ, быть можетъ, и трудно примириться съ существованіемъ невидимаго и непознаваемаго субстрата, но что большинство людей вовсе не можетъ, представить себѣ такого субстрата—это фактъ, въ справедливости котораго весьма нетрудно убѣдиться. Мы помнимъ, какъ однажды, во время одной бесѣды, длившейся цѣлый вечеръ, мы не могли никакими поясненіями заставить своего противника представить себѣ эту субстанцію, независимо отъ ея ощутимыхъ свойствъ.

Такимъ образомъ, Бэркли, отрицая существованіе матеріи, стоялъ на точкѣ зрѣнія здраваго смысла. Онъ полагалъ, вмѣстѣ съ большинствомъ людей, что матерія есть то, на что указываютъ ему чувства, а не что-то скрытое, о чемъ мы не можемъ имѣть никакихъ свѣдѣній. Столъ, который мы видимъ передъ собой, несомнѣнно существуетъ; по мнѣнію Бэркли, столъ этотъ твердъ, гладокъ, имѣетъ извѣстный цвѣтъ и форму и стоитъ столько то гиней; но Бэркли не допускаетъ, чтобы подъ этимъ видимымъ столомъ существовалъ-бы еще какой-то призрачный столъ, или какая-то невидимая субстанція, служащая опорой видимому столу. То, что мы воспринимаемъ чувствами, есть столъ, и ничего болѣе; какимъ мы воспринимаемъ этотъ столъ, такимъ мы и должны считать его, не приписывая ему ничего сверхъ этого. Такимъ образомъ, Бэркли исходитъ изъ того, что ему ясно подсказываютъ его чувства, равно какъ и чувства всѣхъ людей.

§ III. Идеализмъ.

Всякій философъ въ своихъ изслѣдованіяхъ отправляется отъ здраваго смысла. Размышляя о томъ, на что указываютъ ему чувства, онъ ищетъ объясненія явленій, и чѣмъ онъ тщательнѣе анализируетъ факты, подлежащіе объясненію, тѣмъ болѣе онъ считается свободнымъ отъ крайностей умозрѣнія. Не смотря, однако, на то, что Бэркли подвергалъ факты сознанія самому строгому анализу, онъ снискалъ себѣ репутацію одного изъ наиболѣе крайнихъ представителей умозрѣнія.

Проблема, занимавшая въ то время умы, состояла въ слѣдующемъ. Наши чувства указываютъ намъ на существованіе извѣстныхъ ощутимыхъ свойствъ, каковы: протяженіе, цвѣтъ, твердость и т. д... Но разумъ говоритъ намъ, что эти свойства

что я лучше желалъ-бы бы в въ числѣ тѣхъ легковѣрныхъ глупцовъ, которыхъ обманываетъ природа (чувства?), чѣмъ однимъ изъ тѣхъ умныхъ и мыслящихъ философовъ, которые рѣшаются не сдаваться ни на какой опытъ». Reid's *Inquiry*, гл. 4, § 20. Это одно мѣсто стоитъ сотни другихъ.

должны составлять принадлежность какого-то нѣчто; они не могутъ существовать сами по себѣ, какъ протяженіе, цвѣтъ и т. д.; должно быть нѣчто, имѣющее протяженіе, цвѣтъ и т. д. Что такое это нѣчто? Философы рѣшили этотъ вопросъ такимъ образомъ Что такое субстанція—мы никогда не можемъ узнать, такъ какъ она недоступна познанію, но, не смотря на это, мы принуждены все-таки допустить ее, какъ основу познаваемыхъ нами свойствъ, какъ такую субстанцію, въ которой заключены ощущаемыя нами свойства Такимъ образомъ, вникая глубже въ вопросъ, мы придемъ къ заключенію, что единственный поводъ, заставляющій признать существованіе матеріи, состоитъ въ *необходимости какого-либо синтеза для сочетанія свойствъ предметовъ.*

Но какъ поступаетъ въ этомъ случаѣ Бэркли? Взвѣсивъ всѣ трудности проблемы, онъ смѣло разрѣшаетъ ее утвержденіемъ, что *синтезъ этотъ чисто умственный.* Этимъ окончательно устранена была матерія; нельзя уже было ссылаться на то, что существованіе ея необходимо предполагается существованіемъ свойствъ предметовъ.

Сущность человѣческаго знанія прежде всего обратила на себя вниманіе Бэркли. «Говорятъ, что наши способности немногочисленны и предназначены природой для поддержанія жизни и доставленія намъ удовольствій, а не для уясненія внутренней сущности и состава предметовъ. Кромѣ того, умъ человѣка, говорятъ, конеченъ, и потому неудивительно, если, трактуя о безконечномъ, онъ впадаетъ въ противорѣчія и абсурды, изъ которыхъ онъ не въ состояніи найти выхода, такъ какъ безконечное, по самой природѣ своей, не можетъ быть постигнуто конечнымъ».

Это очевидный намекъ на Локка; достопочтенный епископъ не чувствовалъ въ себѣ склонности «сидѣть спокойно въ сознаніи своего невѣжества». Онъ подозрѣваетъ, что «въ этомъ случаѣ мы, быть можетъ, черезчуръ стараемся сваливать все на недостаточность нашихъ способностей, вмѣсто того, чтобы признать неправильнымъ то употребленіе, какое мы дѣлаемъ изъ нихъ». Онъ убѣжденъ, что Богъ, въ своей благости, не могъ лишить насъ возможности овладѣть тѣмъ знаніемъ, жажду котораго онъ вложилъ въ нашу душу. (Бэркли, однако, забываетъ урокъ, данный человѣку въ раю, гдѣ ему представленъ былъ доступъ къ древу познанія, но воспрещено было пользоваться его плодами.) «Вообще, продолжаетъ Бэркли, я склоненъ думать, что большая часть, если не всѣ тѣ трудности, которыя забавляли до сихъ поръ философовъ и преграждали путь къ знанію, созданы ими самими, что они сначала подняли пыль, а затѣмъ стали жаловаться на то, что они ничего не видятъ».

Бэркли открыто заявляетъ здѣсь о томъ притязаніи своемъ, которое лежитъ въ основѣ всякой философіи. Выводы изъ Локковой доктрины отвергнуты имъ, но посылки удержаны. Бэркли, собственно говоря, точно также смотритъ на сущность знанія,

какъ и Локкъ, но онъ лишь опредѣленнѣе высказываетъ свои мысли. «Для всякаго, кто взглянетъ на объекты человѣческаго знанія, очевидно, что они суть или идеи, прямо добытыя посредствомъ чувствъ или идеи, являющіяся результатомъ наблюденія надъ страстями и процессами, происходящими въ умѣ, или, наконецъ, идеи, образуемыя, при посредствѣ памяти и воображенія, путемъ соединенія, разъединенія или просто представленія сознанію идей, добытыхъ ранѣе вышеупомянутыми способами».

Во-первыхъ, обратимъ вниманіе на то, что Бэркли *объекты* знанія называетъ *идеями*. Для незнакомыхъ съ метафизикой это можетъ показаться парадоксомъ. Но въ сущности это лишь простое выраженіе дѣйствительнаго факта сознанія. Умъ нашъ, очевидно, имѣетъ дѣло только съ идеями; мы ничего не сознаемъ, кромѣ перемѣнъ, совершающихся въ нашемъ умѣ. Суть-ли эти идеи копіи или образы какихъ-либо предметовъ, слѣдуетъ-ли приписать происходящія въ насъ перемѣны какой-либо внѣшней причинѣ,— это вопросъ философіи, которымъ здравый смыслъ не задается, считая его рѣшеннымъ. Видя предъ собой цвѣтокъ, вы предполагаете, что нѣчто внѣшнее, похожее на этотъ цвѣтокъ, дѣйствительно существуетъ и порождаетъ въ васъ ощущеніе, подобно тому, какъ отраженіе въ зеркалѣ производится объектомъ, находящимся внѣ этого зеркала. Но углубитесь въ самого себя, вопросите себя, и вы увидите, что сравненіе сознанія съ зеркаломъ есть предположеніе, допущенное только для поверхностнаго поясненія этихъ фактовъ, но не дающее понятія о ихъ сущности. Кромѣ того, признавъ даже правильность такого сравненія, мы всетаки должны допустить, что непосредственно умъ имѣетъ дѣло только съ идеями, такъ какъ, если принять, что объекты отражаются въ зеркалѣ, то послѣднее, или сознаніе, будетъ знать только объ отраженіяхъ; оно будетъ знать только о нихъ непосредственно, тогда какъ объ объектахъ оно узнаетъ только по отраженіямъ ихъ. Такимъ образомъ Бэркли строго придерживается фактовъ сознанія, когда говоритъ, что «объекты знанія суть идеи».

Во-вторыхъ, обратимъ вниманіе на то, въ какомъ смыслѣ Бэркли употребляетъ слово «идея». Оно имѣетъ у него двоякое значеніе—ощущенія и идеи въ собственномъ смыслѣ. Такая неточность въ выраженіяхъ была, по нашему мнѣнію, не послѣдней причиной неправильнаго толкованія его взглядовъ. Считаемъ нелишнимъ обратить на это вниманіе читателей. Но посмотримъ, что произошло изъ такого употребленія слова идея. «Наши мысли, страсти и идеи, порождаемыя воображеніемъ, не существуютъ внѣ ума; для меня же не менѣе очевидно и то, что разнообразныя ощущенія или идеи, вырабатываемыя чувствомъ, въ какомъ бы сочетаніи они ни были (т. е. *какіе бы объекты они не составляли*), могутъ существовать только въ сознающемъ ихъ умѣ... Я говорю, что столъ, на которомъ я пишу, существуетъ, т. е., что я вижу его и чувствую его, и еслибы я вышелъ изъ своей комнаты, я

всетаки сказалъ бы, что онъ существуетъ, подразумѣвая подъ этимъ то, что я могъ бы, находясь въ своей комнатѣ, видѣть его, или что какое-либо другое существо видитъ его въ моемъ отсутствіи. Для меня совершенно непонятно, какъ можно говорить о существованіи неодушевленныхъ предметовъ безъ отношенія къ воспріятію ихъ человѣкомъ. Ихъ бытіе заключается въ томъ, что они воспринимаются, и немыслимо, чтобы они могли существовать внѣ воспринимающаго ихъ ума».

Въ этомъ послѣднемъ замѣчаніи выражено все ученіе Бэркли. Онъ отождествилъ объекты съ идеями, а затѣмъ ему легко уже было доказать, что объекты не могутъ находиться внѣ воспринимающаго ихъ ума, въ которомъ они существуютъ какъ идеи. «Ибо что такое объекты, какъ не предметы, воспринимаемые чувствами?» Реализмъ отвѣчаетъ на это: «объекты, дѣйствительно, представляютъ собой то, что мы воспринимаемъ». Но скажите, продолжаетъ Бэркли, что воспринимается нами, какъ не наши собственныя идеи или ощущенія». Реализмъ колеблется; зеркало, конечно, непосредственно имѣетъ дѣло только съ отраженіями. «Но развѣ можно допустить, продолжаетъ съ торжествующимъ видомъ идеализмъ, чтобы какая-либо изъ этихъ идей или какая-либо комбинація ихъ могла-бы существовать, не будучи воспринимаема?» Реализмъ не находитъ отвѣта; предъ нимъ дилемма, изъ которой, повидимому, нѣтъ выхода.

Гипотеза существованія матеріи основана на ученіи объ абстрактныхъ идеяхъ (противъ котораго вооружается Бэркли). «Можно-ли заходить въ абстракціи такъ далеко, чтобы отдѣлять существованіе ощущаемыхъ предметовъ отъ ихъ воспріятія, и представлять ихъ себѣ независимо отъ воспріятія? Свѣтъ и цвѣта, темнота и холодъ, протяженіе и формы, словомъ, все, что мы видимъ и чувствуемъ, все это суть ощущенія, понятія, идеи или впечатлѣнія, произведенныя на чувства, и можно-ли, хотя бы только въ умѣ, отдѣлить все это отъ сознанія? Конечно, я легко могу раздѣлить предметъ на части. Я въ состояніи, напримѣръ, представить себѣ независимо другъ отъ друга такіе объекты, которые, я, быть можетъ, на самомъ дѣлѣ никогда не воспринималъ раздѣльно. Такъ я представляю себѣ человѣческое туловище безъ членовъ, или запахъ розы безъ представленія о самой розѣ. Возможность такой абстракціи я не отрицаю, если только можно назвать абстракціей способность представить себѣ отдѣльно такіе объекты, которые и въ дѣйствительности могутъ существовать или быть воспринимаемы раздѣльно. Но эта способность представленія не простирается, однако, далѣе возможности реальнаго существованія или дѣйствительнаго воспріятія предметовъ. Поэтому. какъ я не могу видѣть или чувствовать какой-либо предметъ, не ощущая его на самомъ дѣлѣ, такъ-же точно невозможно для меня мысленно представить себѣ какой-либо ощущаемый предметъ или объектъ отдѣльно отъ ощущенія или воспріятія его. Въ дѣйстви-

тельности объекты и ощущенія тожественны и неотдѣлимы другъ отъ друга...

«Словомъ, небо и земля, всѣ тѣла, образующія этотъ могучій міровой строй, существуютъ только въ нашемъ умѣ; бытіе ихъ ограничивается лишь тѣмъ, что они воспринимаются или познаются, и если они не воспринимаются мною, не существуютъ въ моемъ умѣ или въ умѣ какого-либо другаго мыслящаго существа, то ихъ нѣтъ и въ дѣйствительности, или же они существуютъ *въ умѣ какого-либо вѣчнаго духа...*

«Хотя мы считаемъ объекты, познаваемые чувствомъ, идеями, несуществующими внѣ сознанія, но отсюда не слѣдуетъ, чтобы эти объекты существовали только до тѣхъ поръ, пока мы ихъ воспринимаемъ, такъ какъ они могутъ быть воспринимаемы другими существами. Говоря о томъ, что тѣла существуютъ только въ умѣ, я не разумѣю тотъ или другой извѣстный умъ, но всякіе умы. Поэтому-то нельзя и выводить изъ нашихъ словъ заключенія, что тѣла каждую минуту уничтожаются и вновь создаются или что они вовсе не существуютъ въ тѣ промежутки времени, когда мы не воспринимаемъ ихъ.

«Я согласенъ на компромиссъ такого рода. Если вы въ состояніи представить себѣ, что какая-либо протяженная, способная къ движенію субстанція, вообще какая-либо идея или что-либо похожее на идею, можетъ существовать внѣ познающаго ее ума, то я охотно готовъ признать себя побѣжденнымъ, и соглашусь съ вами, хотя бы вы мнѣ и не могли объяснить причину, почему вы находите возможнымъ допустить такое существованіе субстанціи или указать для какой цѣли она служила бы, еслибы существовала внѣ ума. Словомъ, уже одна только возможность справедливости вашего мнѣнія заставитъ меня признать, что оно дѣйствительно справедливо.

«На это вы скажете мнѣ, что для васъ нѣтъ ничего легче, какъ представить себѣ въ какомъ-либо паркѣ деревья или въ какомъ-нибудь кабинетѣ книги, причемъ никто не видитъ ни первыхъ, ни послѣднихъ. Конечно, отвѣчу я вамъ, вы въ состояніи сдѣлать это; никакой трудности въ этомъ нѣтъ. Но я васъ спрашиваю, что означаетъ это, какъ не то, что вы образуете въ своемъ умѣ извѣстныя идеи, называемыя вами книгами и деревьями, и въ то-же время пытаетесь опустить идею о томъ, что кто-либо воспринимаетъ эти идеи? Но не вы-ли сами во время этихъ попытокъ познаете и мыслите объ этихъ идеяхъ? Слѣдовательно, вашъ примѣръ не идетъ къ дѣлу; онъ только показываетъ, что вы обладаете способностью вырабатывать идеи въ своемъ умѣ, но вовсе не показываетъ, чтобы вы способны были представить себѣ возможность существованія объектовъ вашихъ мыслей внѣ вашего ума. Эта послѣдняя способность проявиласьбы въ томъ случаѣ, если-бы вы представили себѣ, что эти предметы, существуя, не воспринимаются и не подлежатъ мышленію,

что̀, очевидно, невозможно. Напрягая всѣ свои усилія къ тому, чтобы представить себѣ существованіе внѣшнихъ тѣлъ, мы, въ сущности, *лишь созерцаемъ во все это время свои собственныя идеи»* *).

Эти послѣднія весьма замѣчательныя слова, вѣроятно, не замѣчены были вышеупомянутымъ критикомъ, иначе онъ не сказалъ-бы, что только онъ впервые распуталъ своими доводами «тотъ узелъ, который былъ нѣсколько ослабленъ, но не вполнѣ развязанъ Бэркли». Бэркли вполнѣ развязалъ этотъ узелъ и при томъ тѣмъ-же способомъ, какъ и его критикъ **).

Существованіе различія между первичными и вторичными свойствами безъ труда опровергается Бэркли, доказавшимъ, что аргументы, въ силу которыхъ вторичныя свойства суть только впечатлѣнія, произведенныя на умъ, могутъ быть приложены и къ первичнымъ свойствамъ.

Опровергнувъ почти всѣ возраженія, какъ пустыя, такъ и серьезныя, идеализмъ устанавливаетъ свой собственный основной принципъ, согласно которому всѣ наши знанія объ объектахъ суть знанія объ идеяхъ; объекты и идеи тожественны. Такимъ образомъ, не существуетъ ничего, кромѣ того только, что познается.

Но реализмъ находитъ одну лазейку. Эти идеи, съ которыми умъ нашъ, какъ мы допускаемъ, исключительно имѣетъ дѣло, суть лишь идеи (образы) объ извѣстныхъ предметахъ, такъ что предметы эти существуютъ независимо отъ ихъ познаванія, хотя идеи о нихъ, дѣйствительно, не могутъ существовать такимъ образомъ. Бэркли предвидѣлъ, однако, и это возраженіе. «Но вы можете замѣтить мнѣ, что хотя самыя идеи не существуютъ внѣ ума, но могутъ быть соотвѣтствующіе имъ предметы, которыхъ они суть копіи или подобія и которые существуютъ внѣ ума, въ какой-либо неодушевленной субстанціи. На это я отвѣчу, что идея ни съ чѣмъ не можетъ имѣть сходства, какъ только съ идеей; цвѣтъ или форма можетъ походить только на другой цвѣтъ или форму. А затѣмъ я спрошу у васъ, воспринимаются-ли или нѣтъ эти самые предполагаемые первообразы или внѣшніе предметы, копіями или представителями которыхъ служатъ наши идеи? Если они воспринимаются, то они суть идеи, и въ такомъ случаѣ мы правы; если-же нѣтъ, то я обращаюсь ко всякому съ вопросомъ, разумно-ли утверждать, что, напримѣръ, цвѣтъ похожъ на что-либо невидимое, а что-либо твердое или мягкое—на нѣчто неосязаемое?» (Гл. 8).

Реализмъ ничего не въ состояніи отвѣтить на это. Философы безсильны противъ теоріи, которая защищается такого рода аргументами. Неудивительно поэтому, что идеализмъ былъ при-

---

*) Всѣ эти цитаты заимствованы изъ *Principles of Human Knowledge*, главы 5, 6, 8, 22 и 23.

**) См. статью въ Blackwood, стр. 817 и слѣд.

знанъ неопровержимымъ; не отлито было то оружіе, или, во всякомъ случаѣ, въ арсеналѣ философіи не обрѣталось оружія, съ помощью котораго можно было-бы разрушить такую сильную крѣпость? О попыткѣ Рида опровергнуть эту теорію мы скажемъ впослѣдствіи.

На сколько дѣло касается фактовъ сознанія, анализъ Бэркли непогрѣшимъ, если только мы не отвергнемъ, что на сознаніе *непосредственно* дѣйствуютъ ощущенія, и не допустимъ, вмѣсто этого, непосредственное дѣйствіе на сознаніе внѣшнихъ объектовъ. Но метафизики никогда не придерживаются послѣдняго взгляда, такъ какъ въ такомъ случаѣ они принуждены были-бы признать, что сознаніе и есть не что иное, какъ самыя ощущенія, возбуждаемыя въ организмѣ силою внѣшнихъ вліяній, а это значило-бы совсѣмъ упразднить субстратъ духа для спасенія субстрата матеріи. Поэтому ни одинъ метафизикъ не возражалъ и не могъ возражать противъ основнаго положенія Бэркли; были только попытки обойти это положеніе или найти какой-либо выходъ изъ него.

Итакъ, если Бэркли правъ, то какіе-же все таки выводы можно сдѣлать отсюда? Гербертъ Спенсеръ удачно замѣтилъ, что отрицаніе внѣшняго міра «выражается въ цѣломъ рядѣ связанныхъ другъ съ другомъ положеній, изъ которыхъ ни одно ничуть не достовѣрнѣе перваго положенія, подлежащаго опроверженію» *). Если основы нашей вѣры во внѣшній міръ сомнительны, то какія-же лучшія основы имѣются для вѣры въ то, что внѣшній міръ есть лишь субъективный феноменъ?

Посмотримъ, какая изъ двухъ гипотезъ правдоподобнѣе, — признаніе ли, что идеи образуются въ насъ по волѣ Творца, проявляющейся по извѣстнымъ законамъ, или-же предположеніе, что идеи вызываются внѣшними объектами, существующими совершенно независимо отъ насъ. Слѣдуетъ имѣть въ виду, что вопросъ этотъ не допускаетъ какихъ-либо точныхъ доказательствъ. Дѣло идетъ здѣсь не о несомнѣнности, но о большемъ или меньшемъ правдоподобіи нашихъ предположеній. Рѣшается этотъ вопросъ не здравымъ смысломъ, но лишь разсужденіями по аналогіи. Вообще наши *знанія* не простираются далѣе нашихъ *идей*, и наши заключенія суть не болѣе, какъ продукты нашего ума.

У Бэркли имѣлись лучшія основанія для его заключеній, чѣмъ воображаютъ его критики. Онъ считалъ несостоятельнымъ утвержденіе, будто матерія есть необходимый постулатъ. Что возможны ощущенія и идеи безъ наличности объектовъ, это слѣдуетъ уже изъ того, что такого рода ощущенія и идеи, дѣйствительно, часто возникаютъ у насъ, какъ, напримѣръ, во снѣ и во время бреда. Слѣдовательно, если матерія не всегда необходима для образованія идей, если идеи иногда могутъ возникать безъ наличности

*) Principles of Psychology, стр. 36.

внѣшнихъ объектовъ, то такимъ образомъ послѣдній аргументъ въ пользу существованія матеріи теряетъ всякую силу.

«Но хотя, говоритъ Бэркли, и безъ внѣшнихъ предметовъ вполнѣ мыслимы всѣ наши ощущенія, однако, спрашивается, не легче-ли было-бы понять ихъ образованіе, если допустить существованіе соотвѣтствующихъ имъ внѣшнихъ тѣлъ, и если это такъ, то была-ли бы хотя какая-либо вѣроятность въ пользу того, что, дѣйствительно, существуютъ тѣла или предметы, возбуждающіе въ нашемъ умѣ идеи? На самомъ дѣлѣ это однако, вовсе не такъ, ибо, хотя мы и предоставляемъ матеріалистамъ вѣрить въ существованіе внѣшнихъ тѣлъ, но, по ихъ собственному признанію, они отъ этого нисколько не яснѣе представляютъ себѣ образованіе нашихъ идей и сами признаютъ, что не понимаютъ, *какимъ образомъ тѣло можетъ дѣйствовать на духъ* или какъ оно можетъ запечатлѣть идею въ нашемъ умѣ».

Мы видимъ здѣсь указаніе на то затрудненіе, которое не принимается въ разсчетъ въ надлежащей мѣрѣ большинствомъ дуалистовъ (т. е. философовъ, признающихъ существованіе духа и матеріи, какъ двухъ отдѣльныхъ субстанцій) и которое привело Лейбница къ его теоріи предустановленной гармоніи, а Мальбранша—къ его ученію о томъ, что мы видимъ всѣ предметы въ Богѣ. Затрудненіе это на самомъ дѣлѣ непреодолимо. Легко сказать, конечно, что духъ есть зеркало, въ которомъ отражается вселенная. Но попробуйте на минуту представить себѣ такую субстанцію или матерію, которая дѣйствуетъ на другую субстанцію или отражается въ этой другой субстанціи, не имѣющей съ ней никакихъ общихъ свойствъ: вы не въ состояніи будете этого сдѣлать. Но это не все. Вы даже просто не въ состояніи представить себѣ рядомъ двухъ столь отличныхъ субстанцій, какими, по обычному опредѣленію, является матерія и духъ.

Бэркли поэтому съ полнымъ правомъ торжествовалъ побѣду надъ реализмомъ и дуализмомъ, справедливо утверждая, что еслибы и допустить существованіе матеріи, то все-таки неизвѣстно было-бы, для чего она могла-бы служить. Весь этотъ вопросъ остался-бы столь-же темнымъ, какимъ онъ былъ и прежде; матерія не можетъ пролить на него никакого свѣта. Бэркли утверждаетъ, что идеи наши образуются по законамъ природы которые установлены Богомъ. Предположеніе, что матерія есть побочная причина или орудіе, посредствомъ котораго дѣйствуютъ эти законы природы, произвольно, по его мнѣнію. Воздѣйствіе Творца проявляется проще и въ болѣе прямой формѣ. Ему незачѣмъ было создавать сперва законы, а потомъ матерію, при посредствѣ которой проявлялись-бы эти законы. Онъ создалъ только одни законы, которые дѣйствуютъ на насъ согласно предназначенію и безъ совершенно излишней помощи матеріи, какъ посредника.

Итакъ, что касается догадки Бэркли, какъ научной гипотезы, то, вѣроятно, изъ людей, знакомыхъ съ этимъ вопросомъ и съ

имѣющимися для его рѣшенія данными, немногіе не согласятся съ тѣмъ, что она значительно выше гипотезы дуализма. Между тѣмъ какъ философы утверждаютъ, что существуютъ двѣ отдѣльныя, вѣчныя субстанціи, называемыя ими духомъ и матеріей, Бэркли допускаетъ только одну субстанцію, именно духъ. Съ помощью этой одной субстанціи онъ въ состояніи возсоздать міръ. Согласно основному правилу философіи, гласящему, что не слѣдуетъ «безъ нужды увеличивать количество сущностей» (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*), допущеніе «второй субстанціи—матеріи—должно считаться по меньшей мѣрѣ излишнимъ. Мы не имѣемъ никакихъ доказательствъ, подтверждающихъ существованіе матеріи; она есть плодъ догадки, имѣющей цѣлью объяснить явленія воспріятія, т. е. явленія мыслящей субстанціи.

Если такимъ образомъ Бэркли тщательнѣе анализируетъ факты и его гипотеза болѣе остроумна и болѣе правдоподобна, чѣмъ предполагаютъ его противники, то, спрашивается, можно-ли, однако, считать его идеализмъ вполнѣ удовлетворительнымъ и истиннымъ ученіемъ?

Юмъ говоритъ, что идеализмъ неопровержимъ, но и не вселяетъ въ насъ никакого убѣжденія. Дѣйствительно, ученіе Бэркли не было опровергнуто, но оно всетаки ни для кого не убѣдительно, такъ какъ въ человѣчествѣ есть непреодолимая вѣра въ то, что объекты существуютъ независимо отъ воспріятія ихъ нашимъ или другимъ умомъ, что они существуютъ *per se* и всегда продолжали бы существовать, еслибы не было ума. Ридъ въ своихъ возраженіяхъ опирался именно на эту всеобщую и непреодолимую вѣру. Но онъ глубоко заблуждается, воображая, что онъ опровергъ Бэркли, противопоставивъ ему эту непреодолимую вѣру. Изъ того, что эта вѣра непреодолима, вовсе не слѣдуетъ, что она основательна. Шотландская школа думаетъ, однако, иначе и она громко возвѣстила о своемъ мнѣніи *), между тѣмъ какъ оно опровергается многими хорошо извѣстными фактами. Такъ, возьмемъ болѣе рѣзкій примѣръ, вѣру въ то, что солнце вращается вокругъ земли; въ теченіи многихъ столѣтій вѣра эта была всеобщей, но она тѣмъ не менѣе оказалась несостоятельной. Отчего-

---

*) На этомъ мнѣніи настаиваетъ въ особенности д-ръ Броунъ, который говоритъ, что «аргументы, приводимые скептиками для доказательства небытія внѣшняго міра, какъ простая игра ума, не допускаютъ возраженія». Единственное воззрѣніе, которое онъ самъ дѣлаетъ, состоитъ въ томъ, что вышеупомянутая вѣра неотразима. Юмъ также признавалъ эту вѣру неотразимой; вся философія его была направлена къ тому, чтобы доказать, что вѣра эта въ одно и то же время неотразима и ошибочна. Слѣдовательно, совершенно нелѣпо ссылаться на нее. Кантъ въ предисловіи къ своей *Критикѣ* справедливо замѣчаетъ, что хотя идеализмъ и представляетъ серьезныя опасности, но всетаки «нельзя не считать позоромъ, что философія и разумъ прибѣгаютъ для доказательства существованія внѣшняго міра къ простому свидѣтельству вѣры». Сами скептики никогда не подвергали сомнѣнію существованіе этой вѣры. Вопросъ, поднятый ими, состоялъ въ томъ, насколько она состоятельна.

бы не могъ быть своего рода Коперникомъ и Беркли, который также доказалъ строго точными разсужденіями, что вѣра человѣчества въ существованіе матеріи неосновательна, хотя и неопредолима? Ридъ ничего не въ состояніи отвѣтить на это. Онъ можетъ только сказать: «я стою на сторонѣ большинства», но онъ могъ бы тоже самое сказать и Копернику. Многіе знаменитые люди (въ томъ числѣ и Бэконъ) осмѣивали систему Коперника, но никакими догматическими утвержденіями, никакими насмѣшками и здравымъ смысломъ человѣчества нельзя было поколебать этой системы. Итакъ, повторяемъ, почему бы и Бэркли не быть Коперникомъ въ области метафизики?

Всѣ, кто не признаетъ его Коперникомъ, должны бы были доказать, что его разсужденія ошибочны, а для этого слѣдуетъ показать, въ чемъ заключатеся его ошибка, а не вдаваться въ разъясненіе, въ какомъ отношеніи его теорія несогласна съ всеобщимъ вѣрованіемъ. Это непреодолимое вѣрованіе, въ сущности, есть ничто иное, какъ чрезвычайно сильное предубѣжденіе противъ истины ученія, противорѣчащаго этому вѣрованію. Ридъ, принявъ это предубѣжденіе за доказательство, былъ правъ въ томъ смыслѣ, что въ разсужденіяхъ Бэркли не оказалось достаточно внутренней силы для того, чтобы преодолѣть это предубѣжденіе, но Ридъ совѣмъ неправъ былъ, полагая, что предубѣжденіе это можетъ служить опроверженіемъ теоріи Бэркли.

Главная мысль Бэркли состоитъ въ томъ, что *обьекты знанія суть не болѣе, какъ идеи*. Положеніе это неопровержимо, *равно* какъ и тотъ выводъ изъ него, что *всякое человѣческое знаніе можетъ быть только знаніемъ идей*. Не менѣе справедливо и второе заключеніе, состоящее въ томъ, что такъ какъ *объекты и идеи тождественны и идея объ объектѣ возникаетъ въ насъ лишь подъ условіемъ воспріятія его*, *то существованіе объектовъ совершенно то же*, *что ихъ воспринимаемость*.

Допуская, что все это справедливо, мы должны всетаки признать, что человѣческое знаніе не можетъ быть «мѣриломъ всего». Справедливо, что объекты для *насъ* никогда не могутъ быть чѣмъ либо болѣе идей, но въ *насъ* ли конечная мѣра всякаго бытія? Софисты утверждали, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, но серьезный мыслитель не можетъ раздѣлять такого мнѣнія. Положимъ, что мы *знаемъ* обьекты только какъ идеи, но слѣдуетъ ли отсюда, что объекты и на самомъ дѣлѣ *существуютъ* только какъ идеи? Для того, чтобы это послѣднее заключеніе было убѣдительно, необходимо чѣмъ-либо подтвердить то положеніе, что знаніе наше есть абсолютный критерій истины, а не простое мѣрило отношеній предметовъ къ нашему интеллекту.

Идеалистъ можетъ сказать: «если вы ничего не знаете, кромѣ своихъ идей, то почему вы предполагаете, что существуетъ еще что-то, помимо ихъ»? это вопросъ, на который нелегко отвѣчать. Онъ можетъ, кромѣ того, сказать: «я утверждаю, что вы не въ

состояніи представить себѣ, чтобы какой-либо предметъ могъ существовать, оставаясь невоспринимаемымъ. Попробуйте вообразить себѣ, что матерія существуетъ, между тѣмъ какъ умъ отсутствуетъ. Вы не въ состояніи сдѣлать этого, ибо уже въ этотъ самый актъ воображенія вы вносите способность идейнаго воспріятія. Деревья и горы, которыя вы представляете себѣ существующими внѣ воспринимающаго ихъ ума, суть не что иное, какъ идеи вашего ума, переносимыя вами въ такое мѣсто, гдѣ вы сами не находитесь? Отдѣлить бытіе отъ воспріятія рѣшительно невозможно. Это Богомъ установленный синтезъ, и человѣкъ не въ состояніи расторгнуть его» *).

На это можно сказать, что, насколько наше знаніе объ объектахъ тождественно съ нашими идеями, мы дѣйствительно не въ состояніи никакими ухищреніями ума представить себѣ объектъ независимо отъ тѣхъ условій, при которыхъ мы познаемъ его. Мы принуждены, по законамъ нашей природы облекать объекты въ тѣ формы, въ какихъ мы познаемъ ихъ **). Мы не можемъ представить себѣ предмета, не подлежещаго законамъ нашей природы, такъ какъ дѣйствіе этихъ законовъ выражается въ самомъ актѣ представленія. Однако, большая разница сказать: «я не могу мыслить о предметахъ иначе, какъ согласно законамъ моей природы» и сказать: «я не могу мыслить о предметахъ иначе; слѣдовательно, иначе они и не могутъ существовать, какъ только въ той формѣ, въ какой я мыслю объ нихъ». Не видящій этой разницы идеалистъ предполагаетъ, что знаніе наше абсолютно, а не относительно, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей.

Воспріятіе есть сліяніе *я* съ *не-я*, это — *tertium quid* двухъ соединившихся силъ, какъ вода есть сліяніе кислорода и водорода. *Я* никогда не можетъ узнать о *не-я*, не образовавъ съ нимъ неразрывной связи, какъ кислородъ никогда не можетъ соединиться съ водородомъ для образованія воды, не исчезнувъ вмѣстѣ съ водородомъ въ новомъ соединеніи (*tertium quid*). Представимъ себѣ, что кислородъ одаренъ способностью сознавать испытываемыя имъ перемѣны. Въ такомъ случаѣ перемѣну, происшедшую съ нимъ, онъ приписалъ-бы не водороду, который необходимо скрытъ отъ него, но *водѣ*, такъ какъ это единственная форма,

---

*) См. мастерское развитіе этой мысли вышеупомянутымъ критикомъ въ *Blackwood*.

**) Когда во время воспріятія, я представляю себѣ, — говоритъ Шеллингъ, объектъ, *то объектъ и представленіе—одно и то же*. Изъ этой-то неспособности нашей отдѣлить во время акта воспріятія объектъ отъ представленія и вытекаетъ убѣжденіе человѣчества въ реальности внѣшнихъ предметовъ, хотя оно узнаетъ о ихъ существованіи только чрезъ посредство представленій (*Ideen zu einer Philos. der Natur*, *Einleitung*, стр. XIX, цитир. сэромъ В. Гамильтономъ). Это совершенно справедливо, но это значитъ только то, что наше знаніе о предметахъ подчинено условіямъ знанія вообще. Неспособность наша отдѣлить объектъ отъ представленія не есть доказательство, что между тѣмъ и другимъ нѣтъ различія и на самомъ дѣлѣ.

въ которой водородъ можетъ быть извѣстенъ ему. Въ своемъ сознаніи кислородъ найдетъ состояніе, называемое водой (воспріятіе) и весьма непохожее на его собственное прежнее состояніе (*я*); это-то состояніе и будетъ сочтено имъ за представленіе о томъ, чѣмъ вызвано это представленіе. Мы и говоримъ потому, что, хотя водородъ можетъ существовать для кислорода только какъ вода, но что отсюда не слѣдуетъ, чтобы водородъ не существовалъ въ другихъ формахъ для *другихъ* существъ. Точно также хотя *не-я* не можетъ существовать для ума иначе, какъ слившись съ нимъ (какъ воспріятіе), но это не служитъ доказательствомъ того, что *не я* не существуетъ для другихъ существъ въ иныхъ формахъ.

Въ концѣ концовъ мы признаемъ вмѣстѣ съ идеалистами, что наше знаніе объ объектахъ выражается въ нашихъ идеяхъ. Но мы не можемъ допустить, чтобы все бытіе ограничивалось лишь нашимъ знаніемъ; для такого утвержденія недостаточно лишь того соображенія, что, представляя себѣ какой-либо предметъ существующимъ, мы принуждены представлять его себѣ сообразно законамъ нашихъ мыслительныхъ способностей. Идеалисты правы, говоря, что все наше знаніе *субъективно*, но мы не согласны съ тѣмъ, что все то, что справедливо субъективно, справедливо и объективно. Мы убѣждены въ существованіи внѣшняго міра, совершенно независимомъ отъ мыслящаго существа, не потому, чтобы это было очевидно и составляло всеобщее вѣрованіе, но потому, что аргументы, которыми идеализмъ пытается разрушить это вѣрованіе, основаны на ошибочномъ предположеніи, будто знаніе наше есть критерій всего сущаго. Подобно реализму и идеализмъ довѣряетъ свидѣтельству чувствъ, но утверждаетъ, однако, что такъ какъ наше знаніе ограничивается идеями, то мы не имѣемъ права предполагать существованія чего-либо сверхъ идей. При всемъ томъ онъ принужденъ всетаки допустить, что существуетъ нѣчто, служащее причиной этихъ идей; эту причину онъ считаетъ волей Творца, что не болѣе, какъ предположеніе. Весь вопросъ сводится такимъ образомъ къ тому, какое предположеніе наиболѣе согласно съ всеобщей вѣрой человѣчества — предположеніе ли о томъ, что внѣшняя матерія, не будучи похожа на наше ощущеніе, является всетаки ихъ причиной, или же предположеніе, допускающее извѣстный провиденціальный планъ, согласно которому наши ощущенія суть результаты вліянія божественныхъ законовъ и который вполнѣ исключаетъ матерію. Отвѣчать на это нетрудно. Первое предположеніе, какъ болѣе согласное съ всеобщимъ убѣжденіемъ человѣчества, должно быть принято предпочтительно передъ вторымъ.

Бэркли не могъ стать Коперникомъ въ области метафизики на томъ основаніи, какъ мы полагаемъ, что предположеніе, противопоставленное имъ всеобщему убѣжденію человѣчества, менѣе удовлетворяло его, чѣмъ то предположеніе, которое онъ думалъ вы-

тѣснить. Коперникъ имѣлъ успѣхъ лишь потому, что его гипотеза, хотя и противорѣчила чувствамъ, тѣмъ не менѣе объясняла гораздо лучше небесныя явленія, чѣмъ старая гипотеза. Но предположеніе Бэркли, еслибы оно было признано справедливымъ, не даетъ намъ больше того, что даетъ старая гипотеза. Идеализмъ ничего не объясняетъ. Принять его значитъ отказаться отъ всеобщаго вѣрованія ради простой гипотезы. Но что Бэркли былъ глубокимъ и замѣчательнымъ мыслителемъ—это мы охотно признаемъ; онъ потерпѣлъ неудачу, подобно величайшимъ философамъ всѣхъ временъ, не вслѣдствіе своего умственнаго безсилія, но потому, что философія вообще невозможна.

Кто, слѣдя за излагаемой нами исторіей философіи, обращалъ вниманіе, такъ сказать, на ея мораль, тотъ непремѣнно замѣтитъ, что идеализмъ Бэркли есть въ сущности та-же, вызвавшая столько нападокъ, система Спинозы, учившаго, что во всеселенной есть только одна сущность — Субстанція. Бэркли также утверждалъ, что существуетъ лишь одна сущность — Мысль. Назовите какъ угодно это Единое, теоретическій или практическій результатъ будетъ одинъ и тотъ-же. Можно связать съ идеей субстанціи извѣстныя низменныя представленія, или же связать съ идеей духа возвышенныя понятія, но какая разница будетъ между тѣми и другими взглядами въ отношеніи реальной природы предметовъ?

Однимъ изъ существенныхъ результатовъ усилій Бэркли является новое доказательство безплодности философскихъ умозрѣній. Онъ проложилъ путь къ той зіяющей пропасти скептицизма, къ которой въ концѣ концовъ приходятъ всѣ послѣдовательные метафизики.

ПЯТАЯ ЭПОХА.

АРГУМЕНТЫ ИДЕАЛИЗМА ПРИВОДЯТЪ КЪ СКЕПТИЦИЗМУ.

ГЛАВА I.

ЮМЪ.

§ 1. Жизнь Юма.

Подробно и прекрасно составленная мистеромъ Бэртономъ біографія Юма *) могла бы послужить намъ матеріаломъ для зани-

*) The Life and Correspondence of David Hume, from the Papers bequeathed to the Royal Society of Edinburgh. By John Hill Burton, 2 тома.

мательнаго очерка, еслибы только мы располагали для этого мѣстомъ: но мы принуждены ограничиться однимъ лишь указаніемъ на это сочиненіе и простымъ перечнемъ главнѣйшихъ обстоятельствъ этой вообще небогатой событіями жизни.

Дэвидъ Юмъ родился въ Эдинбургѣ 26 апрѣля 1711 г.; онъ былъ младшимъ сыномъ одного бѣднаго, но знатнаго шотландскаго собственника. Еще прежде чѣмъ онъ закончилъ свое образованіе, онъ остался сиротою. Опекуны первоначально предназначали его для юридической карьеры. Но такъ какъ она возбуждала въ немъ антипатію, то, оставивъ свое намѣреніе, они помѣстили его въ одну бристольскую контору, гдѣ онъ оставался, однако, не долго. Достигнувъ совершеннолѣтія, онъ сталъ обладателемъ имущества, слишкомъ скромнаго для безбѣднаго существованія въ Англіи, но довольно значительнаго для жизни во Франціи, и потому онъ отправился въ Реймсъ, а оттуда въ La Flèche, куда влекла этого любознательнаго юношу іезуитская коллегія и библіотека.

Великіе замыслы волновали его умъ; онъ задумалъ произвести въ нравственныхъ наукахъ переворотъ, подобный перевороту, произведенному Бэкономъ въ естествознаніи. Его *Трактатъ о человѣческой природѣ* (*Treatise on Numan Hature*), появившійся въ 1737 году и представлявшій въ сущности мертворожденное произведеніе, считался попыткой ввести экспериментальный методъ въ область нравственныхъ наукъ. Едва ли, однако, нужно указывать на обнаруженное Юмомъ въ этомъ сочиненіи глубокое непониманіе экспериментальнаго метода; нѣтъ нужды слишкомъ распространяться о томъ, что въ попыткѣ Юма внести въ психологію критерій опыта не было ничего новаго для того времени.

Первая часть его безсмертныхъ *Опытовъ* появилась въ 1741 году. Въ 1747 году онъ сопровождалъ въ качествѣ секретаря посольства генерала Сенклера въ Вѣну и Туринъ. Въ 1757 году онъ обнародовалъ свои *Political Discourses* и *Inquiry concerning the Principles of Morals*. Назначеніе его библіотекаремъ при юридическомъ факультетѣ въ Эдинбургѣ (все получаемое имъ на этомъ мѣстѣ жалованіе онъ великодушно предоставилъ бѣдному поэту Блэклоку), дало ему возможность пользоваться прекраснымъ собраніемъ книгъ, и тогда то онъ задумалъ написать сочиненіе, которое долгое время считалось величайшей славой его,—*Исторію Англіи*, первый томъ которой появился въ 1754 году.

Историкъ литературы обратитъ вниманіе на два любопытныхъ эпизода въ жизни Юма. Первый эпизодъ—овація, устроенная философу въ Парижѣ, куда онъ сопровождалъ маркиза Гертфордскаго; второй – его дружба и ссора съ Руссо. Мы не можемъ, однако, останавливаться на этихъ эпизодахъ.

Юмъ умеръ весной 1776 года, оставивъ безсмертное имя въ нашей литературѣ, хотя съ нимъ и связаны идеи, которыя возбудили и будутъ продолжать возбуждать сильную оппозицію. Не

слѣдуетъ забывать, однако, что, не смотря на идеи Юма, такой умный и прекрасный человѣкъ, какъ Адамъ Смитъ, писалъ о немъ: «Вообще, какъ во время его жизни, такъ и послѣ смерти онъ представляется мнѣ личностью, настолько приблизившеюся къ идеалу истинно мудраго и добродѣтельнаго человѣка, на сколько это возможно для слабой человѣческой природы».

§ II. Скептицизмъ Юма.

Удивительная проницательность и тонкость ума Юма никогда не отрицались. Его вліянію на философію столько-же способствовалъ шумъ, возбужденный его доктринами, сколько и то остроуміе, съ которымъ онъ ихъ защищалъ. Подобно Бэркли, и Юмъ никѣмъ не могъ быть опровергнутъ. Противники его вообще признавали, что на аргументы скептицизма нечего отвѣчать

Локкъ показалъ, что всѣ наши знанія зависятъ отъ опыта. Бэркли же утверждалъ, что мы не имѣемъ и не можемъ имѣть никакого опытнаго знанія о внѣшнемъ мірѣ, независимомъ отъ воспріятія. Матерія, есть, по его мнѣнію, фикція. Юмъ началъ съ того, на чемъ остановился Бэркли: пытаясь извѣдать тайны бытія, онъ глубоко погрузился въ его сферу. Идя далѣе по направленію, указанному Бэркли, Юмъ убѣдился, что нетолько матерія, но и духъ есть фикція. Если можно отрицать, какъ неоснованное на опытѣ, существованіе скрытаго субстрата, допускаемаго большинствомъ людей для объясненія матеріальныхъ явленій, то мы должны отвергнуть и тотъ другой скрытый субстратъ (умъ), существованіе котораго принимается для объясненія умственныхъ явленій. Впечатлѣнія и идеи—вотъ все, что мы можемъ отнести къ послѣднему субстрату. Субстанція, вызывающая эти впечатлѣнія, скрыта, и ея существованіе есть лишь предположеніе; равнымъ образомъ и та субстанція, которая будто-бы воспринимаетъ эти впечатлѣнія, точно такъ-же скрыта и есть лишь догадка. Матерія есть лишь совокупность впечатлѣній, умъ же есть смѣна впечатлѣній и идей *).

Такимъ образомъ догматическій идеализмъ Бэркли обращается въ скептицизмъ. Говоря о Бэркли, Юмъ замѣчаетъ: «Большая часть сочиненій этого весьма остроумнаго мыслителя представляетъ наилучшее оправданіе скептицизма, какое только можно найти у древнихъ и новѣйшихъ философовъ, не исключая Бейля. На заглавномъ листѣ одного изъ его сочиненій говорится, однако, (и несомнѣнно вполнѣ искренно), что оно написано противъ скептиковъ, такъ-же какъ и противъ атеистовъ и свободныхъ

*) Локкъ показалъ уже, что мы ровно ничего не знаемъ ни о духѣ, ни о субстанціи. Мы знаемъ объ умѣ только по его проявленіямъ, но намъ не извѣстно, каковъ онъ *per se*, какъ субстратъ. Такимъ образомъ аргументы Юма имѣютъ твердую философскую основу; онъ не болѣе, какъ только вывелъ заключеніе изъ установленныхъ ранѣе посылокъ.

мыслителей. Но что всѣ его аргументы, хотя и вопреки его намѣренію, представляютъ въ сущности защиту скептицизма, это ясно изъ того. что они не допускаютъ возраженій, но и не вселяютъ въ насъ никакого убѣжденія».

Замѣтимъ также, что скептицизмъ Юма, хотя и ставитъ философію въ безвыходное положеніе, предлагая ей или опровергнуть доводы скептицизма, или объявить свои притязанія пустыми и неосновательными, не посягаетъ, однако, ни въ какомъ другомъ отношеніи на обычныя сужденія или поступки людей. Юмъ былъ, и, вѣроятно, будетъ и впредь предметомъ разныхъ глупыхъ насмѣшекъ и множества легкомысленныхъ обвиненій. Ридъ, о которомъ, быть можетъ, у кого-нибудь составилось лучшее мнѣніе, выражаетъ свое изумленіе по поводу притязанія Юма создать науку о человѣческой природѣ, «между тѣмъ какъ все сочиненіе его направлено къ тому, чтобы показать, что никакой человѣческой природы и никакой науки не существуетъ. Впрочемъ, быть можетъ, неразумно говорить серьезно о подобномъ поведеніи автора, который не вѣритъ ни въ свое собственное существованіе, ни—читателя; который не могъ, слѣдовательно, имѣть намѣренія обмануть его или посмѣяться надъ его довѣрчивостью. Тѣмъ не менѣе, я не могу всетаки представить себѣ, чтобы авторъ трактата о человѣческой природѣ былъ настолько скептикомъ, чтобы ухватиться за подобное оправданіе. Вопреки своимъ принципамъ, онъ былъ убѣжденъ, что его будутъ читать и что ему слѣдуетъ сохранить свою личную идентичность до тѣхъ поръ, пока онъ не пріобрѣтетъ честь и славу, вполнѣ заслуженную имъ его метафизической проницательностью». Далѣе Ридъ продолжаетъ въ томъ-же родѣ, приводя при этомъ старый разсказъ о Пирронѣ, который, забывъ о своихъ принципахъ, разсердился однажды на своего повара за то, будто-бы, что тотъ не по вкусу приготовилъ ему обѣдъ, причемъ Ридъ сравниваетъ эту забывчивость Пиррона съ проскальзывающей по временамъ у Юма склонностью стать на сторону того или другаго общераспространеннаго убѣжденія *).

Если это слѣдуетъ принять за шутку, то она, конечно, вовсе не остроумна; если-же это аргументъ, то онъ безъ сомнѣнія жалокъ. Но если подобные аргументы считались вѣскими, хотябы такимъ мыслителемъ, какъ Ридъ, то, конечно, можно предположить, что они были вполнѣ убѣдительны для всѣхъ людей, уступающихъ ему въ умственномъ отношеніи. Пусть, однако, Юмъ самъ говоритъ за себя, и притомъ словами того самаго «трактата о человѣческой природѣ», на который ссылается Ридъ.

«Если бы меня спросили, искренно ли я признаю силу тѣхъ аргументовъ, которые я здѣсь такъ долго развивалъ, и дѣйствительно ли я принадлежу къ скептикамъ, утверждающимъ, что ничего нѣтъ достовѣрнаго и что для какого-бы то ни было нашего сужденія

*) Inquiry, Introd., I, § 5.

нѣтъ мѣрила истинности или ложности, то я отвѣчу, что это вопросъ совершенно излишній и что ни я, ни кто либо другой никогда не придерживались подобнаго мнѣнія серьезно и постоянно. Природа въ силу безусловной и неподлежащей нашей воли необходимости опредѣлила, что мыслить для насъ такая-же потребность, какъ дышать и чувствовать. Мы не можемъ не представлять себѣ яснѣе и правильнѣе обычной связи извѣстныхъ предметовъ съ тѣми впечатлѣніями, которыя они на насъ производятъ, точно такъ-же, какъ мы не въ состояніи во время бодрствованія не думать или не видѣть окружающихъ насъ тѣлъ въ то время, когда, при полномъ солнечномъ освѣщеніи, мы обращаемъ на нихъ глаза. Всякій, пытающійся опровергнуть ухищренія этого *безусловнаго* скептицизма, ведетъ сп ръ безъ противниковъ, и пытается путемъ аргументовъ установить существованіе той способности, которую *природа прежде его озаботилась внѣдрить въ нашъ умъ и сдѣлать ее неизбѣжной.*

«Такимъ образомъ, развивая съ такою тщательностью аргументы этой фантастической школы, я желалъ только уяснить читателю справедливость той гипотезы моей, что всѣ наши заключенія относительно причинъ и слѣдствій основываются исключительно на привычкѣ и что вѣра есть скорѣе проявленіе чувствующей, чѣмъ мыслящей стороны нашей природы.... Еслибы вѣра была простымъ актомъ мысли безъ всякихъ присущихъ ей особенностей, или не отличалась бы необычайной интенсивностью и живостью, то она несомнѣнно разрушала бы сама себя и всегда приводила бы въ конечномъ результатѣ къ прекращенію всякихъ разсужденій. Но такъ какъ опытъ всякому покажетъ съ достаточной ясностью, что онъ всетаки продолжаетъ, при всей справедливости моихъ аргументовъ, вѣрить, думать и мыслить такъ-же, какъ и прежде, то отсюда онъ съ полнымъ правомъ можетъ заключить, что его разсужденія и вѣрованія суть продукты какого-то чувствованія и представленія особаго рода и не могутъ быть разрушены обыкновенными идеями и умозрѣніями» *).

Насъ всегда поражало то удивительное отсутствіе безпристрастія, которое выражалось въ постоянномъ игнорированіи со стороны противниковъ Юма этихъ весьма замѣчательныхъ и ясныхъ словъ. Сколько мы помнимъ, никто изъ этихъ противниковъ не цитируетъ этихъ строкъ. Но, спрашивается, развѣ въ этихъ словахъ не выражается тотъ же хваленый трезвый взглядъ, что вѣра наша въ существованіе матеріи инстинктивна и имѣетъ значеніе основнаго принципа? Развѣ утвержденіе д-ра Броуна, что скептическіе аргументы неопровержимы съ логической точки зрѣнія, не есть та уступка, которой требуетъ Юмъ? Развѣ, наконецъ, заключеніе того же д-ра Броуна, что мы невольно опираемся на вѣру, какъ на единственное убѣжище противъ скептицизма, не согла-

*) Human Nature, ч. IV, § I, стр. 250.

суется, главнымъ образомъ, съ ясно выраженной мыслью Юма, что мы вѣримъ и не можемъ не вѣрить, хотя мы и не въ состояніи оправдать этой вѣры разумомъ?

«Такимъ образомъ скептикъ, замѣчаетъ Юмъ нѣсколько далѣе, продолжаетъ разсуждать и вѣрить, хоть онъ и утверждаетъ, что онъ не въ состояніи защитить своихъ разсужденій доводами разума; точно также онъ принужденъ допустить и существованіе физическаго тѣла, хотя онъ и не можетъ подтвердить это существованіе философскими аргументами. Природа не предоставила этого на наше усмотрѣніе и, безъ сомнѣнія, считала это дѣломъ слишкомъ большой важности, чтобы ввѣрить его нашей нетвердой мысли и умозрѣнію. Мы можемъ задаться вопросомъ, какія причины побуждаютъ насъ вѣрить въ существованіе тѣлъ? Но совершенно безполезно спрашивать, существуютъ-ли тѣла или нѣтъ? Мы должны во всѣхъ нашихъ разсужденіяхъ принимать это за доказанное».

Послѣ всего этого, конечно, не можетъ быть и рѣчи о непослѣдовательности Юма. Еще ранѣе его, Локкъ довольно ясно понималъ все безсиліе попытокъ разума проникнуть за предѣлы явленій, и съ свойственнымъ ему благоразуміемъ онъ совѣтовалъ людямъ «сидѣть спокойно, примирившись съ своимъ невѣжествомъ». Онъ зналъ, что эти попытки безнадежны, онъ зналъ также, что онѣ не представляютъ никакого интереса. Богъ далъ намъ возможность узнать все, что непосредственно касается насъ, онъ внушилъ намъ на столько сильную увѣренность въ справедливости нашихъ знаній, насколько это требуется нашими нуждами. Благоразумные люди должны удовлетвориться этимъ. Домогаясь большаго, они домогаются невозможнаго; вдаваясь въ болѣе глубокія умозрѣнія, они въ концѣ концовъ неизбѣжно должны придти къ скептицизму. Философская миссія Юма (употребляя модное выраженіе) и состояла въ томъ, чтобы показать, что всѣ подобнаго рода умозрѣнія, если только они развиваются непослѣдовательно, неизбѣжно оканчиваются скептицизмомъ.

«Естественный инстинктъ или предрасположеніе, говоритъ Юмъ, заставляетъ людей довѣрять чувствамъ. Слѣдуя этому слѣпому и могучему инстинкту, они всегда предполагаютъ, что образы, представляющіеся чувствамъ, и суть внѣшніе объекты, *и никогда имъ не приходитъ на умъ, что образы лишь представляютъ собою предметы*. Это всеобщее основное убѣжденіе всѣхъ людей легко, однако, разрушается философіей, которая убѣждаетъ насъ въ томъ, что ничто не можетъ быть въ умѣ, кромѣ *образа или воспріятія*. Такимъ образомъ разумъ ставитъ насъ въ противорѣчіе съ нашими естественными инстинктами и заставляетъ насъ измѣнить взглядъ на свидѣтельство нашихъ чувствъ. Но здѣсь, однако, и сама философія, пытаясь избѣгнуть всѣхъ тѣхъ возраженій, которыя могутъ быть сдѣланы скептиками, попадаетъ въ крайне затруднительное положеніе. Она не имѣетъ возможности опереться на не-

погрѣшимый и неодолимый инстинктъ нашей природы, такъ какъ онъ навязываетъ намъ совершенно иной образъ мыслей, признанный неправильнымъ. Но съ другой стороны и никакая умственная сила не въ состояніи была бы оправдать справедливости новаго философскаго взгляда ясными и убѣдительными доводами, или бы хотя даже доводами, лишь съ виду правдоподобными».

«Если, повинуясь инстинкту и свойствамъ своей природы, вы станете полагаться на свои чувства, то необходимо придете къ убѣжденію, что воспріятіе или чувственный образъ есть внѣшній объектъ (идеализмъ). Но вы можете отказаться отъ такого взгляда и усвоить болѣе раціональное воззрѣніе, согласно которому воспріятія даютъ намъ только *представленіе* о внѣшнихъ предметахъ. Въ этомъ случаѣ вы отклоняетесь отъ естественныхъ побужденій своей природы и отъ очевидныхъ указаній чувствъ, но вы, всетаки, не въ состояніи удовлетворить свой разумъ, который никогда не можетъ найти какого либо убѣдительнаго, основаннаго на опытѣ, довода, въ подтвержденіе того, что воспріятія наши связаны съ внѣшними объектами (скептицизмъ)».

Такова дилемма, къ которой приходитъ философія и изъ которой нѣтъ выхода. Юмъ во всякомъ случаѣ заслуживаетъ благодарности человѣчества за то, что онъ привелъ философію къ такой дилеммѣ, а между тѣмъ она отплачиваетъ ему осужденіемъ. Въ этомъ сочиненіи мы постоянно указывали на то, что философія необходимо должна оканчиваться именно этимъ столь сильно осуждаемымъ скептицизмомъ, и нашимъ читателямъ не трудно будетъ усвоить совершенно иной взглядъ на Юма. Попытаемся опредѣлить сущность этого скептицизма, возбудившаго такое безпокойство въ умахъ. Скептицизмъ возмущалъ многихъ потому, что этимъ словомъ, означающимъ сомнѣніе, часто выражалось религіозное сомнѣніе. Назвать человѣка скептикомъ, значитъ назвать его еретикомъ. Къ несчастью же для философской репутаціи Юма, онъ былъ скептикомъ какъ въ религіи, такъ и въ философіи, а потому многими и выведено было заключеніе, что религіозный скептицизмъ тождественъ съ философскимъ.

Между тѣмъ философскій скептицизмъ можетъ означать только сомнѣніе въ возможности философіи, другими словами, сомнѣніе только относительно одного частнаго предмета. Если я принимаю тѣ послѣдствія, къ которымъ приводитъ ученіе Юма, то, спрашивается, долженъ-ли я совершенно перестать разсуждать и признать, что нѣтъ ничего достовѣрнаго, или же я долженъ считать недостовѣрными сужденія свои лишь по нѣкоторымъ вопросамъ? Конечно, справедливо только послѣднее. Но въ такомъ случаѣ, относительно какихъ вопросовъ и въ какихъ случаяхъ мы должны мириться съ своимъ незнаніемъ? На это Локкъ, такъ же какъ и Юмъ, отвѣчаютъ: относительно всѣхъ философскихъ вопросовъ, и во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ рѣчь идетъ о природѣ и сущности вещей.

Такой скептицизмъ, какъ согласятся читатели, можетъ быть страшенъ только философіи. Весьма многіе мыслящіе люди придерживаются его, одни по убѣжденію, другіе вслѣдствіе смутнаго сознанія безплодности метафизическихъ умозрѣній. Только по внушенію дурныхъ страстей, возбуждаемыхъ спорами, можно было смѣшать этотъ скептицизмъ съ ересью. Скептицизмъ этотъ устанавливаетъ лишь границы изслѣдованія. Доказывая намъ невозможность попытокъ летать, онъ учитъ насъ правильно ходить. Разрушая философію, онъ направляетъ всѣ наши способности въ сторону положительнаго знанія. «Не будемъ пытаться, говоритъ Гёте, доказывать то, что не можетъ быть доказано. Иначе, раньше или позже, въ своихъ, такъ называемыхъ, научныхъ произведеніяхъ, мы выставимъ предъ потомствомъ лишь въ болѣе яркомъ свѣтѣ свою жалкую несостоятельность».

Юмъ былъ скептикъ, и уже съ раннихъ поръ философскіе вопросы перестали занимать его удивительно проницательную мысль. Его *Опыты* и его *Исторія* были прекраснымъ результатомъ этой перемѣны въ направленіи его ума, и хотя онъ и посвятилъ часть своихъ *Опытовъ* философіи, но это была только часть, заключавшая въ себѣ лишь болѣе популярное и изящное изложеніе принциповъ, высказанныхъ въ его первомъ сочиненіи.

§ III. Теорія причинности Юма.

Теорія причинности обыкновенно приписывается Юму и служитъ не послѣдней причиной враждебнаго отношенія къ нему. Но, во-первыхъ, теорія эта не можетъ быть приписана исключительно ему, а во-вторыхъ, примѣненіе ея къ вопросу о чудесахъ, возбудившее столько ожесточенныхъ споровъ, сводится къ тому весьма простому и безобидному положенію, что все, противорѣчащее правильной индукціи, невѣроятно. Но если подобное положеніе могло быть сочтено за опасную ересь или за какую-то глубокомысленную истину, то это только плохо рекомендуетъ философскія умозрѣнія по вопросамъ этого рода *).

Теорія причинности вкратцѣ состоитъ въ слѣдующемъ. Все наше *опытное* знаніе о причинахъ есть только знаніе о постоянной преемственности. За предшествующимъ наступаетъ послѣдующее, за однимъ фактомъ слѣдуетъ другой, вотъ и все, что мы знаемъ изъ опыта. Но мы приписываемъ, однако, предшествующему *способность* производить послѣдующее; на самомъ же дѣлѣ мы ничего не знаемъ о такой способности. Убѣжденіе, что причинившій намъ обжогъ огонь, снова обожжетъ насъ, основано на привычномъ отношеніи нашемъ къ будущему, но никакой способности или силы въ огнѣ мы не замѣчаемъ. Мы увѣрены, что будущее будетъ походить на прошедшее, на томъ основаніи, что привычка

*) Милля System of Logic, ч. II, стр. 183.

научила насъ полагаться на такое сходство: «Если мы обратимъ вниманіе на окружающіе насъ внѣшніе предметы и будемъ слѣдить за дѣйствіемъ причинъ, то мы никогда не въ состояніи будемъ ни въ одномъ случаѣ открыть какую-либо силу или необходимую связь, какое-либо свойство, которое соединяло-бы дѣйствіе съ причиной и показывало бы, что первое есть неизбѣжное слѣдствіе второй. Мы видимъ только, что одно слѣдуетъ за другимъ. За толчкомъ, сообщеннымъ одному бильярдному шару, является движеніе въ другомъ. Это все, что представляется нашимъ внѣшнимъ чувствамъ. Но умъ нашъ не видитъ никакихъ причинъ этой преемственности объектовъ, и ни въ одномъ случаѣ, гдѣ дѣло идетъ о причинѣ и дѣйствіи, нѣтъ чего-либо такого, что могло-бы внушить идею о силѣ или о необходимой связи» *). Вотъ и вся теорія Юма. По его объясненію, наша вѣра въ силу или въ необходимую связь есть лишь дѣло привычки.

Мнѣ неизвѣстно, читалъ ли когда либо Юмъ *Scepsis Scientifica*. Гленвиля. Заглавіе этого сочиненія могло бы привлечь его вниманіе. Во всякомъ случаѣ Гленвиль ясно изложилъ теорію Юма. «Наше знаніе причинъ, говоритъ Гленвиль, дедуктивно, ибо мы познаемъ ихъ не интуитивно, но чрезъ посредство ихъ дѣйствій Говоря, что одно что-либо есть причина другаго, мы выводимъ это заключеніе изъ того, что и то, и другое постоянно сопровождаютъ другъ друга; сама же причинность не ощущается». Мальбраншъ, а равно и Гоббсъ, также предупредили Юма въ этомъ отношеніи. Послѣдній, излагая эту теорію, употребляетъ и выраженія настолько сходныя съ выраженіями Юма что мы готовы вмѣстѣ съ Дугальдомъ Стюартомъ признать, что Юмъ заимствовалъ свою теорію у Гоббса. «То, что мы называемъ опытнымъ знаніемъ, говоритъ Гоббсъ, есть ни что иное, какъ воспоминаніе о томъ, за камими предшествовавшими обстоятельствами являлись послѣдующія... Никто не можетъ имѣть представленія о будущемъ, такъ какъ будущаго нѣтъ въ данную минуту; но изъ нашихъ представленій о прошломъ мы составляемъ понятіе о будущемъ или лучше сказать, называемъ прошедшее будущимъ. Такимъ образомъ, послѣ того какъ человѣкъ много разъ видѣлъ, какъ за одними и тѣми же предшествовавшими фактами являлись послѣдующіе, онъ всякій разъ, когда замѣтитъ нѣчто такое, что онъ видѣлъ прежде, полагаетъ, что за этимъ послѣдуетъ то же самое, что послѣдовало и прежде».

Эта теорія причинности вызвала горячіе споры, отчасти вслѣдствіе тѣхъ заключеній, которыя къ ужасу нѣкоторыхъ могли быть выведены изъ нея, (о всякихъ мнѣніяхъ чаще судятъ по предполагаемымъ выводамъ изъ нихъ, чѣмъ по ихъ сущности), отчасти же потому, что самъ Юмъ изложилъ свою теорію не съ той ясностью,

---

*) Essays, отд. VII.

которая могла бы предупредить недоразумѣнія. Только послѣднее обстоятельство мы будемъ имѣть въ виду при разборѣ его теоріи.

Когда Юмъ утверждаетъ, что опытъ даетъ указаніе не на связь между двумя фактами, но только на неизмѣнное совпаденіе между ними, когда онъ говоритъ, что умъ нашъ замѣчаетъ не причинную связь, но лишь постоянное предшествованіе и послѣдованіе то онъ противорѣчитъ, или повидимому противорѣчитъ убѣжденію своихъ читателей. Всѣ думаютъ, что независимо отъ послѣдованія, во всякомъ фактѣ, гдѣ дѣло идетъ о причинности, всегда заключается намекъ на *силу*, и что этимъ отличается послѣдованіе причинное отъ случайнаго, связь—отъ простаго совпаденія. Огонь, говорятъ, сжигаетъ бумагу, потому что въ немъ есть сила или его способность производить эту перемѣну, одного же факта предшествованія, если бы даже онъ былъ неизмѣненъ, не достаточно, потому что иначе день былъ бы причиной ночи, молнія причиной грома. Ласточки за нѣсколько времени передъ дождемъ летаютъ надъ землей, но никто не думаетъ, чтобы летаніе ласточекъ было причиной дождя. Во всякомъ фактѣ причинности есть элементъ силы или способности производить замѣченную нами перемѣну; въ этомъ случаѣ происходитъ не простое только приспособленіе одного тѣла къ другому, но между тѣмъ и другимъ должна существовать нѣкоторая внутренняя связь. Если алмазъ рѣжетъ стекло, то онъ обладаетъ способностью дѣлать это; самый острый ножъ лишенъ ея.

Такъ разсуждаютъ противники Юма. Я не думаю, чтобы можно было вполнѣ удовлетворить ихъ, если свести идею силы къ простой неизмѣнности предшествія послѣдовательности. Они могутъ самую неизмѣнность эту вывести изъ идеи силы: мы вѣримъ, скажутъ они, что огонь всегда сожжетъ бумагу, такъ какъ онъ обладаетъ свойствомъ сжигать и такъ какъ существуетъ дѣйствительная связь или зависимость между огнемъ и сгораніемъ бумаги. Только такая вѣра можетъ по ихъ мнѣнію служить прочной основой тому ожиданію нашему, что будущее будетъ походить на прошедшее.

Вѣра въ существованіе чего-то большаго, чѣмъ простое предшествованіе и послѣдованіе, есть фактъ. Но Юмъ и другіе не принимаютъ этого факта въ разсчетъ. Будучи не въ состояніи подмѣтить элемента силы, они утверждаютъ, что въ насъ нѣтъ вѣры въ нее. Юмъ отрицаетъ возможность видѣть эту силу и замѣтить какую-либо необходимую связь между двумя фактами. Но противники его теоріи говорятъ: «Хотя мы и не въ состояніи *замѣтить* эту силу, но мы принуждены *вѣрить* въ нее, и эта вѣра не есть дѣло привычки, но обусловливается самымъ фактомъ сознанія. Мы видимъ, что *какая то сила* производитъ извѣстнаго рода дѣйствіе, истинная же природа этой силы намъ недоступна, потому что нѣтъ ничего, что могло бы быть намъ извѣстно *per se*. Когда искра воспламеняетъ порохъ, то мы видимъ въ ней силу производить это дѣйствіе. Но въ чемъ состоитъ

эта сила—мы не знаемъ, и судимъ о ней только по ея дѣйствіямъ. Столь же мало однако, мы знаемъ и о самомъ порохѣ. Что такое это вещество само по себѣ—намъ неизвѣстно, оно для насъ есть только то, чѣмъ кажется намъ. И если наше убѣжденіе въ способности искры воспламенять порохъ основано только на прежнихъ проявленіяхъ этой способности, ибо на самомъ дѣлѣ намъ неизвѣстно, какова она *per se*, то съ такимъ же правомъ можно сказать, что и въ понятіи о порохѣ нѣтъ ничего кромѣ ожиданія, что повторятся прежнія проявленія его свойствъ (ибо намъ также неизвѣстно, что такое порохъ *per se*.) Вообще нѣтъ ничего, что было бы намъ извѣстно *per se*».

Я старался придать этимъ аргументамъ возможно большую силу и представить ихъ въ сжатомъ видѣ съ тою цѣлью, чтобы яснѣе видна была причина несогласія между Юмомъ и многими изъ тѣхъ, которые вовсе не чувствуютъ къ его теоріи нерасположенія изъ-за какихъ-либо предвзятыхъ доктринъ. Прежде чѣмъ приступить къ разрѣшенію этого спора, необходимо разсмотрѣть, на чемъ основывается наша вѣра въ причинность. Всѣ люди, несомнѣнно, убѣждены въ томъ, что во всякомъ фактѣ причинности играетъ роль та или другая сила, и вопросъ состоитъ въ томъ, правильно-ли это убѣжденіе или нѣтъ?

Вопросъ этотъ рѣшается различно двумя школами. Одна (школа Юма) утверждаетъ, что основа этого убѣжденія недостаточно прочна и что она есть дѣло привычки. Если я убѣжденъ, что солнце взойдетъ завтра, то потому, что я постоянно видѣлъ его восходъ. Моя увѣренность въ томъ, что огонь причинитъ обжогъ, вытекаетъ изъ того, что онъ всегда причинялъ обжоги. Только въ силу прежнихъ опытовъ я ожидаю, что будущее будетъ походить на прошедшее, но никакихъ доказательствъ на это я не имѣю. По мнѣнію другой школы, вѣра въ причинность «есть интуитивное (непосредственное) убѣжденіе въ томъ, что будущее будетъ походить на прошедшее». Такъ думаютъ Ридъ и Стюартъ. Д-ръ Уэвель настаиваетъ на необходимости признать эту вѣру основной и необходимой истиной, которая выше всякаго опыта и не зависитъ отъ него.

Мы полагаемъ, что и то, и другое мнѣніе несостоятельны. Опытъ или привычка здѣсь, въ сущности, не при чемъ, такъ какъ видѣли-ли мы одинъ или тысячу фактовъ причиннаго дѣйствія, вѣра наша одинаково сильна. «Если намъ приходилось видѣть множество одинаковыхъ случаевъ, говоритъ Юмъ, и если притомъ за какимъ-либо фактомъ всегда слѣдовалъ одинъ и тотъ-же или другой фактъ, то мы составляемъ понятіе о причинѣ и о связи. Въ насъ возникаетъ тогда новое чувство, или убѣжденіе въ существованіи *обычной связи* между даннымъ объектомъ и его постояннымъ спутникомъ, и это-то чувство и есть источникъ той идеи причинности, которую мы ищемъ». Это, очевидно, несправедливо. Достаточно разъ увидѣть, какъ бильярдный шаръ при-

велъ въ движеніе другой шаръ, чтобы, безъ всякихъ дальнѣйшихъ повтореній прежнихъ фактовъ, въ насъ зародилось то чувство, о которомъ говоритъ Юмъ. Но не болѣе состоятельно то мнѣніе, будто вѣра въ причинность зависитъ отъ «убѣжденія въ томъ, что будущее будетъ походить на прошедшее»; такое объясненіе предполагаетъ, что идея общая предшествуетъ частной. Если мы убѣждены, что отъ дѣйствія одинаковыхъ причинъ произойдутъ одинаковыя слѣдствія, если мы убѣждены, что огонь всегда будетъ жечь, или что солнце взойдетъ завтра, то мы, просто, вѣримъ лишь нашимъ прежнимъ опытамъ. Не вѣрить этимъ опытамъ мы не можемъ; вѣра эта непреодолима, но въ нее вовсе не входитъ идея о прошедшемъ или будущемъ. Я вѣрю, что огонь будетъ жечь, не потому, что я убѣжденъ въ сходствѣ будущаго съ прошедшимъ, но лишь потому, что я знаю изъ опыта, что огонь жжетъ, что онъ обладаетъ способностью жечь. Возьмемъ примѣръ, избитый, если хотите, но хорошо разъясняющій дѣло. Ребенку даютъ кусочекъ сахару; сахаръ бѣлъ, имѣетъ извѣстную форму и твердъ; этими свойствами и ограничивается все знаніе ребенка о сахарѣ. Онъ кладетъ его въ ротъ и ощущаетъ сладкій, пріятный вкусъ; опытъ его, такимъ образомъ, расширился, и онъ знаетъ теперь, что сахаръ не только бѣлъ и твердъ, но сладокъ и пріятенъ на вкусъ *). Дальше пока опытъ ребенка не простирается. Спустя нѣсколько дней, ему даютъ другой кусокъ сахара. Спрашивается, нужно-ли ему имѣть «интуитивное убѣжденіе въ томъ, что будущее будетъ походить на прошедшее», нужна-ли ему какая-либо основная идея, независимая отъ опыта, для того, чтобы въ немъ явилась вѣра въ то, что если онъ положитъ сахаръ въ ротъ, то ощутитъ сладость? Конечно, никакой нужды въ такой идеѣ нѣтъ; онъ убѣжденъ, что сахаръ сладокъ, такъ какъ узналъ это и такъ какъ по прежнимъ опытамъ сахаръ оказывался сладкимъ. Никакими усиліями ребенокъ не можетъ отдѣлаться отъ идеи сладости сахара, потому что сладость эта составляетъ неотъемлемую часть его понятія о сахарѣ. То-же самое можно сказать и о восходѣ солнца; восходъ входитъ въ составъ нашего представленія о солнцѣ. Что касается одного бильярднаго шара, приводящаго въ движеніе другой, то и въ этомъ случаѣ сужденіе наше основано лишь на прежнемъ опытѣ, убѣдившемъ насъ въ томъ, что шары приводятъ другъ друга въ движеніе.

---

*) Быть можетъ, покажется страннымъ, что въ примѣръ причинности мы привели свойство сладости; но мы выбрали этотъ примѣръ ради его простоты. Никто не станетъ отрицать, что ощущеніе сладости есть результатъ дѣйствія сахара, какъ боль есть результатъ дѣйствія огня. Но вообще люди не склонны замѣчать, что причинность есть результатъ вліянія свойствъ какого-либо тѣла на свойства другаго тѣла. Они называютъ сладость свойствомъ сахара, но о движеніи бильярднаго шара они говорятъ, что оно есть слѣдствіе, *причиненное* движеніемъ другаго шара.

Привычка первоначально не имѣетъ никакого отношенія къ нашей вѣрѣ въ причинность. Если-бы мы испытали, хотя бы разъ только, дѣйствіе огня, если-бы намъ хотя разъ удалось видѣть фактъ прикосновенія его къ горючему веществу, то въ насъ все-таки сложилось-бы убѣжденіе, что огонь будетъ жечь, такъ какъ наша идея объ огнѣ состоитъ въ томъ, что это есть нѣчто такое, что имѣетъ способность жечь. Однако, и привычка впослѣдствіи оказываетъ въ этомъ случаѣ нѣкоторое вліяніе, такъ какъ она контролируетъ наше стремленіе приписывать предметамъ тѣ или другія свойства. Такъ, ребенокъ видитъ друга, который даетъ ему яблоко. Въ слѣдующій разъ, когда является этотъ другъ, ребенокъ проситъ у него яблоко, такъ какъ въ немъ сложилось объ этомъ другѣ такое понятіе, что это — человѣкъ, который, между прочимъ, даетъ яблоки. Но на этотъ разъ яблока нѣтъ, и это дѣтское понятіе разрушается. Вообще, если нашъ первый опытъ подтверждается всѣми послѣдующими опытами, то привычка усиливаетъ въ насъ побужденіе приписывать извѣстнымъ причинамъ извѣстныя слѣдствія. Если-же послѣдующіе опыты противорѣчатъ первому, то мы перестаемъ приписывать даннымъ причинамъ тѣ слѣдствія, на которыя указалъ намъ первый опытъ; но это значитъ только, что послѣдующій опытъ разрушилъ или измѣнилъ ту идею, которая въ насъ возникла первоначально.

Обращаемъ вниманіе читателей на то, какъ затемняется этотъ вопросъ отъ неразборчиваго употребленія слова вѣра. Совершенно неправильно говорить, что человѣкъ *вѣритъ* въ то, что огонь обожжетъ его, если онъ прикоснется къ нему; онъ не вѣритъ, но *знаетъ* это. Вѣрить онъ можетъ въ то, что огонь обжегъ кого-либо другаго, вообще онъ можетъ вѣрить въ то, что вы скажете объ огнѣ, такъ какъ вѣра есть согласіе *съ тѣмъ или другимъ предложеніемъ.* Но нельзя сказать, что онъ вѣритъ, что сахаръ окажется сладкимъ, разъ онъ знаетъ, что сахаръ сладокъ и разъ онъ не можетъ себѣ представить его безъ этого свойства сладости. Нельзя также сказать, что человѣкъ вѣритъ въ то, что огонь можетъ обжечь, если только онъ знаетъ, что огонь жжетъ. Выражаться подобнымъ образомъ столь-же неправильно, какъ если-бы человѣкъ, чувствующій холодъ, сказалъ-бы, что онъ вѣритъ, что ему холодно.

Только такимъ неправильнымъ употребленіемъ слова вѣра можно объяснить себѣ, что теорія объ основныхъ идеяхъ или объ «интуитивномъ убѣжденіи, что будущее будетъ походить на прошедшее» могла признаваться правильной, хотя-бы въ теченіи короткаго времени. Если сказать кому-нибудь, что огонь сожжетъ бумагу, то онъ безспорно повѣритъ этому, потому что у него нѣтъ никакого другаго представленія о дѣйствіи огня въ соприкосновеніи съ бумагой. Сказанное столь-же очевидно для него, какъ и то, что дважды два четыре. Можно поэтому сказать, что онъ вѣритъ въ предложеніе: огонь сожжетъ бумагу, но если онъ

пытается зажечь бумагу, то не совсѣмъ правильно сказать, что онъ дѣйствуетъ согласно этой вѣрѣ, такъ какъ онъ дѣйствуетъ, опираясь на свое знаніе. Метафизики разсуждаетъ такъ, какъ будто вѣра въ непосредственный результатъ какого-либо дѣйствія есть вѣра въ справедливость какого-то подразумѣваемаго предложенія объ общемъ законѣ природы. Но въ дѣйствительности человѣкъ въ этомъ случаѣ опирается только на свой опытъ.

Необходимо дѣлать различіе между вѣрой въ существованіе чего-либо и вѣрой или согласіемъ съ тѣми или другими мнѣніями и положеніями. Неправильно сказать, что человѣкъ вѣритъ въ свое собственное существованіе, какъ будто-бы здѣсь дѣло идетъ о вѣрѣ въ справедливость какого-либо взгляда. Сказать, что человѣкъ вѣритъ въ свое собственное существованіе нельзя, потому что онъ не можетъ представить себя несуществующимъ, но возможно сказать, что человѣкъ вѣритъ въ то, что онъ будетъ существовать вѣчно, такъ какъ это есть такое предложеніе, которому вполнѣ возможно противопоставить предложеніе противоположное.

Во введеніи къ этому сочиненію я уже разъяснялъ, что всякое мышленіе въ основѣ своей состоитъ въ томъ, что мы вносимъ въ умъ то, чего въ данную минуту не испытываютъ наши чувства. Это-то и соединяетъ всѣ умственныя явленія въ одинъ классъ, и иногда невозможно провести между ними рѣзкую границу: такъ нечувствительно одно переходитъ въ другое.

Когда, замѣтивъ мокроту на улицѣ, я говорю: «я вижу, что шелъ дождь», то въ этомъ случаѣ я умственно воспроизвожу отсутствующія явленія, точно также, какъ и тогда, когда я *сужу* о сладости лежащаго передо мною сахара, когда я *вижу*, что цвѣтокъ въ волосахъ Юліи—*роза*, или когда во мнѣ возникаетъ убѣжденіе, что бумага, которую она держитъ около свѣчи, неминуемо воспламенится при соприкосновеніи съ огнемъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ мое сужденіе, восприятіе и убѣжденіе есть воспроизведеніе тѣхъ фактовъ, въ существованіи которыхъ меня убѣдилъ прежній личный опытъ относительно дождя, сахара, розъ и свѣчей. Если я упускаю какой-либо изъ сопутствующихъ другъ другу фактовъ, т. е. не воспроизвожу его въ своемъ сознаніи, то понятіе мое о томъ, о чемъ я сужу, всегда бываетъ не полно и односторонне. Плохая логика есть лишь несвоевременное воспроизведеніе фактовъ. Чѣмъ сложнѣе какой-либо сужденіе, тѣмъ возможнѣе ошибка, потому тѣмъ легче упустить изъ виду какой либо фактъ. Такъ сужденіе «огонь сожжетъ бумагу» на столько просто и на столько согласно съ ежедневнымъ опытомъ, что мы немедленно соглашаемся съ нимъ. Но сужденіе «человѣческая жизнь можетъ продлиться болѣе двухъ столѣтій» заключаетъ въ себѣ столь значительное число такихъ фактовъ, которые не могутъ быть воспроизведены въ умѣ, ибо выходятъ изъ предѣловъ обычнаго опыта, что, вмѣсто согласія, сужденіе это вызываетъ отри-

цаніе или по крайней мѣрѣ сомнѣніе, въ чемъ собственно выражается отсутствіе убѣжденія или наше признаніе своей неспособности воспроизвести въ сознаніи всѣ факты. Что дважды два четыре—съ этимъ тотчасъ же и невольно согласится всякій необразованный человѣкъ, но этотъ же человѣкъ помедлитъ, прежде чѣмъ согласиться съ тѣмъ, что восемь разъ триста девяносто шесть составитъ три тысячи сто шестьдесятъ восемь. Въ этомъ случаѣ онъ долженъ воспроизвести въ своемъ умѣ послѣдовательный ходъ вычисленій, а это требуетъ тѣмъ болѣе усилій, чѣмъ меньше навыка къ вычисленіямъ.

Не смотря на это тождество убѣжденія и воспріятія, необходимо для ясности отличать одно отъ другого, и я предлагаю поэтому употреблять слово *убѣжденіе* лишь въ смыслѣ согласія съ сужденіями и не обозначать имъ того непосредственнаго сужденія объ объектахъ, которое мы дѣлаемъ, когда они находятся предъ нами. Такъ я сказалъ бы, мы *убѣждены* въ справедливости сужденія «огонь жжетъ», но когда я вижу бумагу, которая будетъ тотчасъ брошена въ огонь, то я говорю, что я *знаю*, что бумага воспламенится. Соблюденіе такого различія въ употребленіи словъ полезно при обсужденіи вопроса причинности. Въ такомъ случаѣ ясно будетъ отличіе согласія съ какимъ-либо сложнымъ по своимъ составнымъ элементамъ сужденіемъ отъ «практическаго убѣжденія» людей въ справедливости какихъ-либо частныхъ фактовъ, ясно будетъ отличіе убѣжденія философовъ въ справедливости положенія «каждое дѣйствіе должно имѣть свою причину» отъ убѣжденія ребенка въ томъ, что огонь, сжегшій вчера бумагу, сожжетъ ее и сегодня. И то и другое убѣжденіе основано на опытѣ и ограничивается имъ; но опытъ философовъ отличается отъ опыта дѣтей тѣмъ, что онъ обнимаетъ бо́льшее число аналогичныхъ фактовъ. Въ послѣдствіи мы будемъ говорить о той «необходимости» и «универсальности», которыя, согласно Канту и д-ру Уэвелю, характеризируютъ философскую идею и возвышаютъ ее надъ опытомъ. На этотъ же разъ достаточно того, что мы свели убѣжденіе въ существованіе причинности (или силы) къ своего рода непосредственному опыту и показали, что оно неотдѣлимо отъ всѣхъ остальныхъ умственныхъ актовъ и сходно съ ними въ томъ отношеніи, что и оно есть умственное воспроизведеніе такихъ явленій, которыя прежде дѣйствительно воспринимались нами. Это то, быть можетъ, и позволитъ намъ примирить между собою обѣ стороны, спорящія о силѣ въ фактахъ причинности.

Одна изъ этихъ сторонъ утверждаетъ, что, когда мы видимъ передъ собой два факта, изъ которыхъ одинъ есть причина, а другой дѣйствіе, то мы не воспринимаемъ никакой зависимости между ними и не видимъ ничего, кромѣ предшествованія съ одной стороны и послѣдованія—съ другой. Поэтому-то, по словамъ представителей этой школы, Юмъ правъ, говоря, что мы воспринимаемъ только это предшествованіе и послѣдованіе и не замѣчаемъ

никакой причинной связи. Но на это слѣдуетъ замѣтить, что между двумя выше упомянутыми фактами существуетъ специфическое *отношеніе*, нѣчто такое, вслѣдствіе чего одно слѣдуетъ за другимъ и извѣстное дѣйствіе является предпочтительно передъ всякимъ другимъ дѣйствіемъ. Эта-то тонкая связь и есть оспариваемая противной стороной зависимость; только этимъ отношеніемъ отличается причинность отъ случайной преемственности между явленіями. Между кислородомъ и металломъ должно существовать особаго рода отношеніе, и только въ силу его металлы могутъ окисляться. Окисленіе желѣза есть такое же явленіе, какъ и сгораніе бумаги, но явленіе это есть лишь результатъ специфическаго отношенія или особой причины. Утверждать, что мы не въ состояніи узнать эту причину, и воспринять это отношеніе, что предшествіе и послѣдованіе есть все, что мы можетъ усмотрѣть, значитъ въ сущности утверждать, что нащъ умъ не въ состояніи проникнуть дальше явленій и ихъ преемственности. Но при всей справедливости такого утвержденія, оно не оправдываетъ отрицанія причинной связи, также какъ и отрицанія существованія внѣшняго міра.

Всѣ предметы необходимо стоятъ во взаимныхъ отношеніяхъ другъ къ другу. Отношенія эти возбуждаютъ наше вниманіе, когда они переходятъ изъ отношеній сосуществованія въ отношенія послѣдованія, и тогда мы называемъ ихъ причинами и дѣйствіями. Въ видѣ же сосуществованій отношенія эти, не производя на насъ впечатлѣнія; остаются незамѣченными, и мы не называемъ ихъ причинами и слѣдствіями. Углекислая известь, которую я вижу предъ собой въ видѣ мрамора, не пораждаетъ во мнѣ никакой идеи причинности или силы, такъ какъ при этомъ вниманіе мое не возбуждается никакими отношеніями послѣдованія. Но еслибы на моихъ глазахъ происходило то дѣйствіе угольной кислоты на известь, которое заставляетъ эти два вещества соединяться для образованія мрамора, то при видѣ такого перехода отъ одного состоянія къ другому, во мнѣ возникла бы идея о какой-то вліяющей въ этомъ случаѣ силѣ. Ясно, что между угольной кислотой и известью, должны существовать извѣстныя отношенія, въ силу которыхъ эти два вещества остаются соединенными въ мраморѣ. Мы не замѣчаемъ этихъ отношеній, и поэтому не видимъ здѣсь вліянія причины, но мы знаемъ, однако, что она должна здѣсь дѣйствовать постоянно, хотя мы и не замѣчаемъ ея дѣйствія, такъ какъ при этомъ не происходитъ никакихъ перемѣнъ, способныхъ возбуждать наше вниманіе. Только благодаря послѣднему обстоятельству, мы говоримъ о причинности въ отношеніи однихъ лишь преемственныхъ явленій, и въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать утвержденіе Юма, что *en dernière analyse* неизмѣнность предшествованія и послѣдованія есть все, что говоритъ нашъ опытъ о причинности. Но Юмъ, по нашему мнѣнію, недостаточно отчетливо

формулировалъ это положеніе, а равно и не выяснилъ его истиннаго значенія.

Высказанное нами понятіе о причинности, какъ о прямомъ отношеніи между какими-либо двумя явленіями, все равно сосуществуютъ ли они или слѣдуютъ другъ за другомъ, совершенно соотвѣтствуетъ тому факту, что и то, что называется дѣйствіемъ, есть лишь комбинація двухъ причинъ. Кислородъ и металлъ дѣйствуютъ совмѣстно для образованія окисла, и вообще къ одной группѣ фактовъ, какъ къ антецеденту, присоединяется другая группа фактовъ послѣдующихъ. Когда мы говоримъ, что «Генрихъ I умеръ объѣвшись миногъ», то мы понимаемъ это въ томъ смыслѣ, что при извѣстномъ состояніи его организма введеніе въ него миногъ было антецедентомъ для цѣлаго ряда слѣдствій, окончившихся смертью, между тѣмъ на самомъ дѣлѣ минога была здѣсь не причиной вообще, но лишь одною изъ многихъ другихъ причинъ. Опредѣленіе истинной причины зависитъ именно отъ этой сложности отношеній между фактами; только узнавъ всѣ составные элементы одной группы, мы можемъ выдѣлить одинъ изъ нихъ и оцѣнить его вліяніе.

Я пытался примирить здѣсь двѣ вышеупомянутыя школы, ведущія между собою споръ объ этомъ сложномъ вопросѣ. За дальнѣйшими разъясненіями я долженъ отослать читателя къ «Системѣ Логики» Милля, гдѣ, однако, встрѣчается одно мѣсто, которое, по моему мнѣнію, совершенно противорѣчитъ его взглядамъ. Это именно критическія замѣчанія его о положеніи: *cessante causa cessatet effectus*. «Человѣка поражаетъ солнечный ударъ, причиняющій воспаленіе въ мозгу; пройдетъ ли это воспаленіе послѣ того, какъ прекратится дѣйствіе солнечныхъ лучей? Мечъ произаетъ этого человѣка; долженъ ли оставаться этотъ мечъ въ его тѣлѣ для того, чтобы послѣдовала смерть» *)? Конечно, справедливость этого аргумента можетъ быть признана только тѣми, кто вмѣсто цѣлой группы условій предшествующихъ принимаетъ особую причину, какъ силу, а, вмѣсто цѣлой группы условій послѣдующихъ принимаетъ дѣйствіе. Но подобный аргументъ не можетъ имѣть вѣса для тѣхъ кто признаетъ, что причина и дѣйствіе суть просто предшествующее и послѣдующее. Солнечные лучи, дѣйствуя на голову, причинили разстройство кровеобращенія являющееся въ свою очередь антецедентомъ для прилива крови въ мозгу, отчего развивается воспалительное состояніе его. Здѣсь за причиной дѣйствіе слѣдуетъ не разъ, но нѣсколько разъ и еслибы возможно было разобрать всѣ фазы солнечнаго удара, то мы убѣдились, что каждое дѣйствіе прекращается съ прекращеніемъ причины, что и должно быть уже потому, что разъ дѣйствіе есть только послѣдующее по отношенію къ предшествующему, а не результатъ присущей причинѣ творческой силы, то

*) Т. I, стр. 413.

существованіе этого дѣйствія, какъ таковаго, необходимо зависитъ отъ присутствія предшествующаго.

Теорія причинности Юма послужила толчкомъ къ умозрѣніямъ Канта объ элементахъ познанія; но прежде чѣмъ мы обратимся къ развитію философіи въ этомъ направленіи, необходимо прослѣдить дальнѣйшее вліяніе Локковскихъ идей, выразившееся въ другомъ направленіи.

ШЕСТАЯ ЭПОХА.

ЗНАНІЕ СВОДИТСЯ КЪ ОЩУЩЕНІЮ ВСЛѢДСТВІЕ СМѢШЕНІЯ МЫСЛИ СЪ ЧУВСТВОВАНІЕМЪ. СЕНСУАЛИСТЫ.

ГЛАВА I.

КОНДИЛЬЯКЪ.

§ I. Жизнь Кондильяка.

Этьенъ де Кондильякъ родился въ Греноблѣ, въ 1715 году. Жизнь его прошла преимущественно въ ученыхъ занятіяхъ и не богата тѣми эпизодами, которые придаютъ интересъ біографіи. Въ 1746 году онъ напечаталъ первый свой трудъ *Essai sur l'origine de Connaissances Humaines*. Три года спустя вышло въ свѣтъ другое его сочиненіе, *Traité des sistèmes*, а затѣмъ быстро слѣдовали остальныя его сочиненія, утвердившія за нимъ настолько высокую репутацію, что онъ назначенъ былъ воспитателемъ принца Пармскаго, для котораго написалъ свой *Cours d'Etudes*. Въ 1768 году для него раскрылись капризныя двери французской академіи наукъ, но разъ избранный ея членомъ онъ уже затѣмъ никогда не посѣщалъ ея засѣданій. Свою *Logique* онъ издалъ въ преклонномъ возрастѣ: *Langue des Calculs* было его посмертнымъ сочиненіемъ. Онъ умеръ въ 1780 году.

§ II. Система Кондильяка.

Мы уже знаемъ, какъ идеализмъ и скептицизмъ развились изъ ученій о происхожденіи знанія. Посмотримъ теперь, какимъ образомъ развитіе ихъ привело къ доктринѣ сенсуалистовъ.

Успѣхъ Локка во Франціи хорошо извѣстенъ. Въ теченіи цѣлаго столѣтія соотечественники Декарта прославляли англійскаго философа, ни мало не подозрѣвая, что онъ отказался бы отъ ихъ похвалъ, еслибы могъ знать о нихъ. Кондильякъ всѣми признается представителемъ Локка во Франціи. Въ своемъ первомъ сочиненіи, *Essai sur l'origine des Connaissances Humaines*, онъ еще не обнаруживаетъ намѣренія упростить Локка сведеніемъ всякаго знанія къ ощущенію и остается его скромнымъ послѣдователемъ, признавая основнымъ положеніе, что «ощущенія и процессы умственной дѣятельности суть матеріалы всѣхъ нашихъ знаній, обработываемые размышленіемъ, отыскивающемъ ихъ комбинаціи и отношенія» (гл. I, § 5).

Въ 1754 году появился его знаменитый *Трактатъ объ ощущеніяхъ* (*Traité des sensations*). Здѣсь онъ уже отказывается слѣдовать за Локкомъ и принимаетъ принципы Гассенди и Гоббса. «Главная цѣль этого сочиненія, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, чтобы показать, что всѣ наши знанія и *всѣ наши способности* происходятъ изъ чуствъ, или точнѣе, изъ ощущеній». Выводъ изъ чувствъ «всѣхъ нашихъ способностей», также, какъ и нашихъ идей, принадлежитъ всецѣло Кондильяку. Гоббсъ и не помышлялъ о такомъ «упрощеніи». Разногласіе же съ Локкомъ очевидно: вмѣсто принятыхъ въ *Essai of Human Understanding* двухъ источниковъ идей, Кондильякъ допускаетъ только одинъ — ощущеніе, вмѣсто ума съ извѣстными основными способностями, онъ признаетъ только одну основную способность — способность чувствительности, изъ которой развиваются, подъ вліяніемъ внѣшнихъ объектовъ на чувства всѣ остальныя способности. Это не простая обмолвка со стороны Кондильяка, но коренное заблужденіе, составляющее особенность его системы. Говоря о различныхъ философахъ, и указывая на огромное значеніе приписываемаго Аристотелю положенія, что «ничего нѣтъ въ умѣ, чего не было бы прежде въ чувствахъ», онъ прибавляетъ: «Непосредственно за Аристотелемъ слѣдуетъ Локкъ, ибо другіе философы, писавшіе объ этомъ предметѣ, не заслуживаютъ вниманія. Этотъ англичанинъ, конечно, пролилъ много свѣта на этотъ вопросъ, но онъ оставилъ кое-что неразъясненнымъ... Онъ считалъ всѣ способности души врожденными, и ему никогда не приходило въ голову, что онѣ могутъ быть выведены изъ ощущенія».

Безъ сомнѣнія, Локку никогда не приходило этого въ голову, и онъ рѣшительно отвергъ подобное упрощеніе этой психологической проблемы. Онъ могъ бы спросить Кондильяка, почему обезьяна обладающая пятью чувствами человѣка, ни каким воспитаніемъ не можетъ быть развита до человѣка? И если способности суть ощущенія, то почему способности обезьяны въ такой замѣтной степени ниже человѣческихъ, между тѣмъ какъ ея чувства, или по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ нихъ, гораздо выше человѣческихъ? Съ одной стороны мы видимъ животныхъ

съ тѣми же чувствами, что и у человѣка, но не обладающихъ его способностями; съ другой—люди, у которыхъ недостаетъ извѣстныхъ чувствъ,—зрѣнія, слуха, вкуса, обонянія — не только не отличаются недостаткомъ умственныхъ способностей, но иногда выдаются высокимъ развитіемъ ихъ. Поразительнымъ примѣромъ въ этомъ случаѣ можетъ служить Лаура Бридманъ, отъ рожденія слѣпая, глухая и нѣмая. Болѣе того, люди, у которыхъ всѣ чувства вполнѣ нормальны, представляютъ чрезвычайное разнообразіе въ отношеніи умственныхъ способностей, и мы не видимъ, чтобы тѣ у которыхъ чувства наиболѣе воспріимчивы и дѣятельны, были бы людьми съ наиболѣе развитыми умственными способностями, что непонятно, если признать, что способности суть не болѣе, какъ ощущенія. Какимъ образомъ Кондильякъ объяснитъ всѣмъ извѣстный фактъ, что идіоты вполнѣ владѣютъ своими чувствами? Въ то время, какъ онъ превращаетъ свою знаменитую статую въ разумное существо, заставляя въ ней появляться одно чувство за другимъ, онъ и не подозрѣваетъ, что онъ безмолвно допускаетъ существованіе того самого ума, о постепенномъ развитіи котораго онъ говоритъ: при отсутствіи же этого ума, чувства ни на волосъ не возвысили бы этой статьи надъ человѣкомъ-идіотомъ.

Еслибы Кондильякъ обратился къ разсмотрѣнію различныхъ ступеней животнаго міра и попытался прослѣдить въ немъ послѣдовательное развитіе чувствъ, то онъ имѣлъ бы еще нѣкоторое философское основаніе утверждать, что различныя способности суть продукты чувствъ. Но ничего этого нѣтъ у него. Онъ смотрѣлъ на душу, какъ на *tabula rasa*, какъ на чистую страницу, на которой ощущенія пишутъ извѣстныя буквы. Вмѣсто того, чтобы взглянуть на душу, какъ на организмъ, которому чувства доставляютъ пищу, онъ видѣлъ въ этой душѣ какую-то житницу, гдѣ зерна, послѣ того, какъ они попали туда, «превращались» въ хлѣбъ, печь и пекаря. Онъ полагаетъ, что чувства создаютъ способности и сами суть способности. Но онъ могъ бы съ такимъже правомъ сказать, что упражненіе создаетъ способность бѣганья. Ребенокъ, конечно, не можетъ бѣгать, пока упражненіе не разовьетъ его ногъ, но это упражненіе *не даетъ* ему, однако, ногъ, оно только приводитъ ихъ въ дѣйствіе.

Кондильякъ правъ, говоря, что мы не рождаемся съ готовыми умственными способностями (о чемъ мы будемъ говорить впослѣдствіи), но онъ заблуждается, считая эти способности ощущеніями. Пытаясь воспроизвести умъ съ его способностями изъ *«преобразованныхъ ощущеній»*, онъ упускаетъ изъ виду, что преобразующая способность, *то, что* преобразуетъ, не можетъ быть ощущеніемъ. Весьма легко представить себѣ преобразованныя ощущенія, но ощущенія не преобразуются сами собой. Что-же преобразовываетъ ихъ? Умъ? Но умъ представляетъ совокупность извѣстныхъ состояній, способностей, и т. д.; умъ самъ состоитъ изъ «преобразованныхъ ощущеній» и потому не можетъ быть преобразующей

силой. Мы поэтому настаиваемъ на своемъ возраженіи, и спрашиваемъ, гдѣ же эта преобразующая сила? Кондильякъ не даетъ на это отвѣта. Все, что онъ можетъ сказать намъ и о чемъ онъ постоянно твердитъ, это то, что наши способности суть преобразованныя ощущенія. Вотъ его слова:

«Локкъ различаетъ два источника идей: чувство и размышленіе. Правильнѣе было бы признать только одинъ источникъ, вопервыхъ, потому, что размышеніе по своей сущности есть ничто иное, какъ ощущеніе, а вовторыхъ, потому, что размышленіе есть нестолько источникъ идей, сколько каналъ, по которому проходятъ идеи, истекающія изъ чувствъ.

«Эта неточность, какъ ни маловажна она на первый взглядъ, порождаетъ много неясностей въ его системѣ. Онъ довольствуется признаніемъ того, что душа воспринимаетъ, думаетъ, сомнѣвается вѣритъ, разсуждаетъ, размышляетъ, желаетъ, что мы убѣждены въ существованіи всѣхъ актовъ, потому что находимъ ихъ въ себѣ и потому что они способствуютъ прогрессу нашего знанія. Но онъ не видѣлъ необходимости опредѣленія происхожденія и источника зарожденія этихъ актовъ, онъ не подозрѣвалъ, что они могутъ быть не болѣе какъ пріобрѣтенными привычками, и, повидимому, считалъ ихъ врожденными, допуская лишь возможность усовершенствованія ихъ путемъ упражненія» *).

Все это слишкомъ далеко отъ идей Локка, **) который конечно удивился бы, узнавъ, что «сужденіе, размышленіе, страсти, словомъ, всѣ способности души суть ничто иное, какъ ощущеніе, *преобразующееся различнымъ способомъ* (qui se transforme differemment).»

Такъ какъ довольно любопытно знать, какимъ образомъ ощущеніе превращается въ эти способности, то мы и приводимъ подлинное объясненіе Кондильяка. «Если въ одно и то-же время появляется множество ощущеній одинаковой или почти одинаковой силы, то человѣкъ въ это время есть лишь чувствующее животное; опытъ убѣждаетъ насъ, что въ этомъ случаѣ разнообразіе впечатлѣній препятствуетъ какой бы то ни было работѣ ума. Но представимъ себѣ, что дѣйствуетъ только какое-либо одно ощущеніе, остальныя же или вовсе бездѣйствуютъ или находятся въ состояніи слабаго напряженія; въ такомъ случаѣ нами овладѣваетъ преимущественно то ощущеніе, которое сохранило живость, и *ощущеніе это становится такимъ образомъ вниманіемъ*, такъ что при этомъ нѣтъ необходимости предполагать въ душѣ

*) Oeuvres de Condillac 1803, IV, 13.

**) Нѣтъ никакой нужды опровергать обычное мнѣніе, будто Кондильякъ развилъ принципы Локка, или, какъ нелѣпо утверждаетъ Кузенъ, будто Локковскій *Опытъ* есть грубый набросокъ (ébauche) того, что въ *Traité des sensations* изображено въ совершенномъ видѣ. Подобный взглядъ можетъ раздѣляться только тѣми, кто слѣпо довѣряетъ традиціоннымъ мнѣніямъ. Для опроверженія его достаточно краткаго изложенія системы Кондильяка.

существованіе чего либо другаго, кромѣ ощущенія. Если вновь появляющееся ощущеніе обладаетъ большей силой, чѣмъ первое, то въ свою очередь оно становится вниманіемъ. Но чѣмъ большей силой обладало первое ощущеніе, тѣмъ глубже производимое имъ впечатлѣніе и тѣмъ долѣе сохраняется послѣднее. Это подтверждается опытомъ. Такимъ образомъ, наша способность ощущенія проявляется въ отношеніи бывшаго ощущенія и ощущенія, существующаго; теперь оба ощущенія испытываются за-разъ, но различнымъ образомъ; одно кажется намъ прошлымъ, другое—настоящимъ. Словомъ, *ощущеніе* обозначаетъ впечатлѣніе, произведенное на наши чувства въ данную минуту, но если ощущеніе представляется намъ прежде испытаннымъ то оно называется *памятью*. Такимъ образомъ, память есть преобразованное ощущеніе. Раздваивающееся вниманіе есть *сравненіе*, ибо быть внимательнымъ къ двумъ идеямъ или сравнивать ихъ—одно и то-же. Но сравнивая ихъ. мы не можемъ не замѣчать сходства или различія между ними а это значитъ *судить*. Слѣдовательно акты сравненія и сужденія сводятся къ вниманію, и вотъ какимъ образомъ ощущеніе становится послѣдовательно вниманіемъ, сравненіемъ и сужденіемъ».

Подобнымъ же образомъ объясняется происхожденіе другихъ способностей, но нѣтъ никакой нужды продолжать эти объясненія. Обстоятельство, что подобная система могла имѣть успѣхъ, служитъ поразительнымъ примѣромъ той легкости, съ какою можно морочить людей при умѣніи искусно пользоваться словами.

Кондильякъ утверждалъ, что наука есть не болѣе, какъ хорошо построенная рѣчь (*une langue bien faite*); такъ много значила въ его глазахъ точность въ выраженіяхъ. Это совершеннно понятно со стороны человѣка, воображавшаго, что онъ разложилъ душу на ея простѣйшіе элементы, послѣ того какъ онъ придалъ имъ различныя названія. Совершенно нелѣпо, однако, называть идеи ощущеніями на томъ основаніи что идеи произошли изъ ощущеній, равно какъ нелѣпо было бы назвать размышленіе наблюденіемъ потому только, что размышленіе основано на наблюденіи Единственнымъ оправданіемъ этой ошибки можетъ служить общераспространенное, хотя и ложное предположеніе, будто идеи суть утратившія свою первоначальную силу впечатлѣнія. Идеи вовсе не впечатлѣнія. Кондильякъ говоритъ, что идея есть воспроизведенное памятью ощущеніе, обладающее меньшею степенью живости, чѣмъ непосредственно являющееся ощущеніе. Ничего подобнаго идея не представляетъ; она не только не есть ослабѣвшее ощущеніе, но она вовсе не ощущеніе, и есть нѣчто совершенно другое. Хотя у всякаго человѣка, испытавшаго зубную боль, можетъ быть весьма отчетливая идея о ней (другими словами, онъ можетъ думать и говорить о зубной боли), но мы не допускаемъ, чтобы въ этой идеѣ можно было открыть какое-либо повтореніе *ощущенія*. И это понятно уже потому, что ощущеніе есть продуктъ особой части нервной системы, отдѣльной отъ головнаго мозга;

ощущеніе есть чувствованіе, идея-же есть результатъ мышленія. Предположеніе, что чувствованіе и мышленіе одно и то же (хотя и то и другое можетъ быть подведено подъ одну рубрику чувствованія, если придать этому слову новое, болѣе общее значеніе) есть нелѣпость, составляющая исключительную особенность сенсуалистской школы и выраженная ея представителемъ, послѣднимъ по времени, по не по извѣстности, Деступомъ де Траси, въ формѣ афоризма: *penser c'est sentir*.

Къ двусмысленности выраженій въ этомъ случаѣ присоединяется еще и самый характеръ нашихъ ощущеній. Такъ, всѣ наши зрительныя идеи, насколько онѣ образны, *кажутся* намъ слабыми ощущеніями. Причина этого заключается въ томъ, что хотя смотрѣть на солнце и думать о немъ совсѣмъ не одно и то-же, но идея наша въ этомъ случаѣ соотвѣтствуетъ до нѣкоторой степени нашему ощущенію, это—идея о кругломъ, золотистаго цвѣта свѣтящемся тѣлѣ,—идея, удачно названная *образомъ* (солнца). Если же она есть образъ солнца, то отсюда мы легко заключаемъ, что она представляетъ блѣдную копію нашего ощущенія. Но когда рѣчь идетъ о другихъ чувствахъ, то ошибка обнаруживается безъ труда. Такъ, когда мы говоримъ, что мы можемъ вспомнить ощущеніе голода (*recall the Sensation*), то уже самое выраженіе, употребляемое нами, представляется неподходящимъ, такъ какъ мы смѣшиваемъ способность мышленія съ способностью чувствованія. Между мыслью и ощущеніемъ существуетъ родовое различіе, которое никогда не слѣдуетъ упускать изъ виду; игнорированіе этого различія и не могло бы имѣть мѣста, если-бы слово «мысль» не замѣнялось словомъ «идея», которымъ такъ сильно злоупотребляютъ.

Я полагаю, что никакого ощущенія нельзя вызвать въ воспоминаніи,—мы можемъ воспроизводить только идейные эффекты ощущенія. М-ръ Бэнъ, который, по моему мнѣнію, ближе всѣхъ психологовъ подходитъ къ истинѣ, замѣчаетъ, что «точный характеръ чувствованія и внутреннее ощущеніе, присущее состоянію голода, почти не воспроизводимы и невообразимы въ состояніи полной сытости». Я думаю, что ощущеніе голода *вовсе* нельзя припомнить. «Но, прибавляетъ Бэнъ, безпокойныя движенія, раздраженіе въ голосѣ, жалобная рѣчь, составляя болѣе интеллектуальную сторону состоянія голода, воспроизводятся легко и даютъ намъ возможность представить себѣ это состояніе отчасти, и лишь настолько мы и сами можемъ давать знать о немъ другому лицу. То состояніе организма, въ которомъ онъ находится во время пищеваренія, налагаетъ такую сильную печать на наши ощущенія, что мы не можемъ никакими усиліями воспроизвести чувствованіе, свойственное противоположному состоянію; возстановлены могутъ быть только наиболѣе легко воспроизводимые спутники этаго чувствованія» *). Причина этого заключается, по мо-

*) The Senses and the Intellect, стр. 337

ему мнѣнію, въ невозможности замѣстить ощущеніе (т. е. ощущеніе сытости) идеей. Чувство голода вызывается особеннымъ состояніемъ нервной системы, и пока продолжается это состояніе, до тѣхъ поръ длится и это чувство. Является новое состояніе нервной системы, и за нимъ слѣдуетъ новое ощущеніе, при чемъ въ присутствіи этого послѣдняго состоянія никакое иное ощущеніе не можетъ имѣть мѣста. «Наиболѣе легко воспроизводимые спутники суть не ощущенія, но слѣдствія ощущеній,—элементы идейнаго характера. Бэнъ, сравнивая чувство зрѣнія съ чувствомъ голода, говоритъ, что «видѣнное нами въ дѣйствительности или въ воображеніи можетъ быть воспроизведено нами точно. но съ меньшею силою сравнительно съ силою дѣйствительнаго ощущенія», и онъ полагаетъ, что это придаетъ и чувству зрѣнія «его интеллектуальный характеръ». Но въ этомъ случаѣ Бэнъ, какъ мнѣ кажется, упускаетъ изъ виду родовое различіе между ощущеніемъ и мыслью, различіе, которое систематически игнорируется Кондильякомъ и его школой. «Мы можемъ, прибавляетъ Бэнъ, вполнѣ овладѣть видѣннымъ нами, какъ будто оно находится предъ нашими глазами, *и именно то, что подлежало ощущенію, есть наиболѣе легко воспроизводимая часть цѣлаго*». Я увѣренъ, что если бы м-ръ Бэнъ провѣрилъ это мнѣніе свое, то онъ призналъ бы, что то, что непосредственно ощущается, есть именно та часть цѣлаго, которая не воспроизводится. Правда, какой нибудь возстановленный въ памяти ландшафтъ можетъ вполнѣ соотвѣтствовать тому зрѣлищу, которое дѣйствительно было передъ нашими глазами, или, говоря точнѣе, воспоминаніе можетъ дать намъ впечатлѣнія, аналогичныя дѣйствительному зрѣнію. Но такому замѣчательному психологу, какъ м-ръ Бэнъ, едва-ли нужно разъяснять, что въ актъ воспріятія ландшафта входитъ множество интеллектуальныхъ моментовъ, каковы пространственныя отношенія, форма, плотность и т. д., и *только* эти моменты и являются въ воспоминаніи, но въ немъ вовсе нѣтъ того, что *ощущалось* на самомъ дѣлѣ. Воспроизводится такимъ образомъ чисто интеллектуальная часть цѣлаго, не воспроизводится же часть ощущаемая. Совершенно то-же самое слѣдуетъ сказать и о чувствѣ голода; мы можемъ вызывать въ своемъ воспоминаніи эффекты голода даже и во время невозмутимаго послѣобѣденнаго состоянія, но мы не можемъ припомнить чувство голода.

Мы должны обратить на этотъ вопросъ особенное вниманіе, такъ какъ онъ чрезвычайно важенъ и тѣсно связанъ съ доктриной сенсуалистской школы, и вообще имѣетъ рѣшающее значеніе для всякой психологической доктрины. Смѣшеніе ощущенія съ идеей или мыслью есть коренная ошибка Кондильяка, но даже и между спиритуалистами, отъ нея вполнѣ свободны лишь немногіе. Эти два феномена признавались прямо или косвенно двумя сторонами одного и того же процесса. Ни въ одномъ психологическомъ

трактатѣ нельзя найти строгаго разграниченія ощущенія отъ идеаціи, какъ двухъ различныхъ процессовъ, имѣющихъ свои особые нервные центры. Тѣмъ не менѣе, сравнительной анатоміи удалось доказать независимость органовъ чувствъ отъ мозга въ тѣсномъ смыслѣ, хотя еще не опредѣлены связь между этими независимыми центрами и условія ихъ совмѣстной дѣятельности. Мы знаемъ, что головной мозгъ есть *придатокъ* къ органамъ чувствъ, точно также какъ эти органы служатъ придаткомъ къ нервной системѣ простѣйшихъ животныхъ. На самыхъ низшихъ ступеняхъ животной жизни нѣтъ и слѣдовъ нервной системы. Поднявшись нѣсколько выше, мы увидимъ простой узелъ съ удлиненіями, еще выше—намъ представится цѣлая система узловъ съ зачаточными органами чувствъ. Продолжая восходить все выше и выше, мы встрѣтимъ болѣе сложную систему органовъ чувствъ съ зачатками головнаго мозга, и, наконецъ, у человѣка найдемъ сложные органы чувствъ и сложный головной мозгъ. Но головной мозгъ—органъ на столько независимый, что даже у людей бываютъ случаи уродствъ, состоящихъ въ отсутствіи головного мозга; дѣти, рождающіяся безъ мозга, дышатъ, сосутъ грудь и производятъ такія же движенія, какъ и другія дѣти.

Далѣе, установлено, что функція головнаго мозга есть мышленіе или идеація, по выраженію Джемса Милля, употребленному имъ не безъ тонкаго пониманія полезности такого термина. Функціи ощущенія и идеаціи также независимы, какъ и ихъ органы, и хотя идеація органически связана съ ощущеніемъ, но не тѣснѣе, чѣмъ мышечное движеніе связано съ ощущеніемъ. Анатомическія и физіологическія отношенія функцій ощущенія и идеаціи не опредѣлены въ точности, но для меня пока достаточно общаго факта ихъ независимости, выражающагося съ одной стороны въ томъ, что органы чувствъ могутъ выполнять функцію ощущенія при отсутствіи головнаго мозга, и съ другой стороны въ томъ, что головной мозгъ, хотя и возбуждается постоянно къ дѣятельности органами чувствъ, представляетъ отдѣльный центръ и служитъ средоточіемъ особыхъ отправленій *).

Обыкновенно объ органахъ чувствъ говорятъ такъ, какъ будто они простые органы, и мы собственно не намѣрены предлагать какихъ-либо нововведеній на этотъ счетъ, но необходимо напомнить читателю, что каждое изъ пяти чувствъ есть въ дѣйствительности функція цѣлой системы органовъ. Такъ, напр., въ органѣ зрѣнія можно различать по крайней мѣрѣ три аппарата: 1) для воспріятія свѣтовыхъ впечатлѣній, 2) для передачи этихъ впечатлѣній и 3) для ощущенія. Изъ этихъ трехъ аппаратовъ только послѣдній требуетъ особаго разсмотрѣнія и можетъ быть

---

*) См. подробности объ этомъ въ трактатахъ Унцера и Прочаски, переведенныхъ д-ромъ Лейкокомъ.

названъ *центромъ ощущенія* *). Въ этомъ центрѣ внѣшній стимулъ становится ощутимымъ; отсюда ощущеніе обыкновенно (но не всегда) распространяется къ мозгу, который въ свою очередь передаетъ это вліяніе центру мышечнаго движенія или по какому либо другому направленію.

Каждое чувство, будетъ-ли это одно изъ пяти спеціальныхъ чувствъ или какое-либо изъ такъ называемыхъ органическихъ чувствъ (каковы, напр., ощущенія, связанныя съ состояніемъ пищеваго канала и чувство мышечной дѣятельности) имѣетъ свой особый центръ или чувствилище. Нѣтъ, повидимому, основанія допускать вмѣстѣ съ Унцеромъ и Прочаской существованія одного общаго чувствилища, съ которымъ соединялись бы всѣ отдѣльные центры ощущеній, и я буду говорить поэтому лишь объ этихъ послѣднихъ центрахъ, какъ средоточіяхъ ощущеній, вызываемыхъ дѣйствіемъ стимуловъ на органы чувствъ. Разсматриваемые какъ центры ощущеній, они могутъ дѣйствовать, и на самомъ дѣлѣ дѣйствуютъ, независимо отъ мозга и даже при отсутствіи его; птица, лишенная мозга, обнаруживаетъ явные признаки чувствительности къ свѣту, звуку и т. д. Но при нормальномъ состояніи организма; центры эти находятся въ тѣсной связи съ мозгомъ, и тѣ стимулы, которые дѣйствуютъ на нихъ прямо, вліяютъ косвенно и на мозгъ. Свѣтъ, падая на сѣтчатую оболочку, вызываетъ измѣненіе въ оптическомъ центрѣ ощущенія, а затѣмъ это обыкновенно передается мозгу; въ первомъ случаѣ измѣненіе это есть ощущеніе, а во второмъ — идея. Идея эта можетъ возбудить другія идеи, или же она можетъ быть настолько слаба, что тотчасъ же исчезаетъ, и тогда мы говоримъ, что ощущеніе едва сознано нами, т. е., что мы очень мало думали о немъ. Такъ, если намъ нѣтъ нужды слѣдить за часами, то бой ихъ едва замѣчается нами въ то время, когда мы чѣмъ либо заняты; мы слышимъ бой, но въ моментъ, непосредственно слѣдующій за нимъ, не думаемъ о немъ. Но если, съ другой стороны, мы не безразлично относимся къ бою часовъ, то разныя мысли, которыя онъ пробуждаетъ въ насъ, заставляютъ насъ ясно сознавать ощущеніе. Въ пылу битвы человѣкъ лишается руки и тѣмъ не менѣе, не чувствуетъ или не «сознаетъ» боли. Возбужденіе, которое при обыкновенныхъ обстоятельствахъ распространилось бы отъ центра ощущенія къ мозгу и вызвало бы разнообразныя идеи (напр., о послѣдствіяхъ раны, о томъ, что

*) Я назвалъ бы его чувствующимъ гангліемъ, еслибы только изъ этого не рождалось представленіе объ особомъ гангліи, который анатомически можетъ быть выдѣленъ у высшихъ животныхъ, также какъ у низшихъ организмовъ, не имѣющихъ, кромѣ чувствующихъ ганглій, никакихъ другихъ нервныхъ органовъ. До настоящаго времени существованіе у человѣка такихъ обособленныхъ ганглій принимается наукой только какъ гипотеза. Кромѣ того, я причисляю и спинной мозгъ къ центрамъ ощущеній. Ср. Prochaska, стр. 430.

необходимо предпринять, и т. д.) въ этомъ случаѣ остается сосредоточеннымъ въ центрѣ ощущенія и не расходится далѣе.

Возможны не только ощущенія несознаваемыя, т. е. такія, о которыхъ мы не думаемъ; но мы можемъ думать въ то время, когда центры ощущенія (за исключеніемъ центровъ органической жизни) не возбуждены, когда, слѣдовательно, у насъ нѣтъ никакихъ ощущеній, какъ, напр., въ томъ случаѣ, когда мы размышляемъ о чемъ-либо въ тишинѣ ночи, лежа въ постели; чувства въ это время покойны, и только одинъ мозгъ дѣятеленъ.

Такимъ образомъ независимость мысли и ощущенія можетъ считаться доказанной анатомически и физіологически, а вмѣстѣ съ тѣмъ и система Кондильяка разрушается въ самомъ основаніи своемъ. Но мы можемъ, даже и не сходя съ метафизической почвы, обнаружить несостоятельность его теоріи происхожденія знанія. Она вытекаетъ изъ двухъ положеній, изъ которыхъ первое состоитъ въ томъ, что всякое знаніе наше сводится къ ощущенію, а второе отвергаетъ существованіе врожденныхъ способностей. Первое положеніе, составляющее сущность ученія Гассенди и Гоббса, формулировано Дидро, знаменитѣйшимъ изъ учениковъ Кондильяка. «Каждая идея,—говоритъ Дидро,—сведенная путемъ анализа къ своему конечному элементу, необходимо разрѣшается въ *чувственное* представленіе или образъ, и такъ какъ все, находящееся въ нашемъ умѣ, вошло туда изъ сферы чувства, то съ своей стороны и все, исходящее отъ ума, или химерично, или же можетъ быть сведено обратнымъ путемъ къ своему чувственному первообразу. Отсюда важное правило въ философіи, согласно которому всякій терминъ, не имѣющій сроднаго внѣшняго и чувственнаго объекта, долженъ считаться лишеннымъ значенія» *).

Тѣ, кто утверждаютъ, что чувственный опытъ составляетъ основу всякаго знанія, согласятся, конечно, съ тѣмъ положеніемъ, что каждая изъ нашихъ идей можетъ быть разложена на чувственные элементы; но самыя идеи всетаки не ощущенія: онѣ образуются изъ нихъ, но не представляютъ чувственныхъ образовъ. Простѣйшій опытъ можетъ убѣдить насъ въ томъ, что существуетъ множество идей, сведеніе которыхъ къ какому-либо чувственному образу невозможно, или, во избѣжаніе двусмысленнаго слова «идея», скажемъ, что многія мысли наши не могутъ быть сведены ни къ какому чувственному образу. Мы можемъ думать о звукѣ, но не въ состояніи составить себѣ образа звука; мы можемъ также думать о добродѣтели или добротѣ, о патріотизмѣ или подлости, но мы не способны составить себѣ умственныхъ образовъ этихъ идей.

Перейдемъ теперь ко второму положенію. Кондильякъ, какъ мы полагаемъ, первый высказалъ ту великую истину, что наши способности не врождены намъ, но его попытка разъяснить генезисъ этихъ способностей была неудачна. Съ перваго взгляда, пови-

*) Цитир. Дугальдомъ Стюартомъ въ *Philosophical Essays*, стр. 166.

димому, трудно признать, что человѣкъ не рождается съ способностью разсужденія, памяти, воображенія. Но нѣкоторое размышленіе и опытъ заставятъ насъ, однако, согласиться съ тѣмъ, что такъ какъ ребенокъ не можетъ разсуждать, вспоминать, воображать и такъ какъ эти способности медленно развиваются съ теченіемъ времени, то онѣ существуютъ у ребенка лишь *потенціально*. Новорожденный такъ-же неспособенъ мыслить, какъ неспособенъ онъ говорить; онъ *учится* и тому и другому, и прежде чѣмъ онъ научится, умственныя способности его, равно какъ и мышцы его голосовыхъ органовъ, должны постепенно формироваться, развиваться и укрѣпляться упражненіемъ. Человѣкъ не рождается съ готовой способностью мыслить, такъ же какъ желудь не рождается дубомъ. Взрослый человѣкъ обладаетъ умомъ, какъ и дубъ имѣетъ вѣтви и листья. Но собственно у ребенка, какъ таковаго, пока еще нѣтъ ума, а у желудя—листьевъ, хотя ребенокъ и желудь и заключаютъ въ себѣ то, изъ чего у одного при благопріятныхъ обстоятельствахъ развивается умъ, а у другаго—листья.

Открытіе это важно, хотя оно и кажется простымъ до очевидности и навязывается намъ ежедневными наблюденіями надъ дѣтьми. За Кондильякомъ должна быть признана та заслуга, что онъ первый указалъ на эту истину, но онъ имѣлъ о ней весьма несовершенное представленіе, и ему рѣшительно не удалось воспользоваться ею какъ слѣдуетъ. Въ подтвержденіе нашихъ словъ укажемъ, напр., на то, что человѣкъ, утверждающій, что способности наши не врождены, но суть «пріобрѣтенныя привычки», въ то же время, переходя къ генезису этихъ способностей, увѣряетъ, что онѣ появляются сразу вполнѣ готовыми, что, конечно, равносильно утвержденію, что желудь внезапно переходитъ въ дубъ. Согласно этому, и знаменитая «статуя» Кондильяка начинаетъ обнаруживать способность памяти, сужденія, желанія, и т. д. тотчасъ же послѣ появленія у ней ощущеній. Этого достаточно, чтобы видѣть, что если Кондильякъ и открылъ упомянутый нами важный фактъ, то лишь случайно, не понимая его значенія *). Будемъ надѣется, что если Англія выработаетъ какую-либо новую психологическую систему, то этотъ важный вопросъ не будетъ упущенъ изъ виду; развитіе нашихъ способностей есть собственно такой же предметъ психологіи, какъ развитіе нашихъ органовъ—предметъ біологіи **).

Мы отвели Кондильяку незначительное мѣсто въ нашей «Исторіи философіи»; поспѣшимъ прибавить, что, несмотря на ошибочность его основныхъ положеній, сочиненія его представляютъ значительныя достоинства въ отношеніи формы изложенія и содержанія.

---

*) Сколько намъ извѣстно, фактомъ этимъ воспользовался одинъ только д-ръ Бенеке, положившій его въ основу всей своей философіи. См. его *Neue Psychologie*, а также *Lehrbuch der Psychologie* (Berlin, 1845).

**) Послѣ того, какъ написаны были эти строки, появилось весьма замѣчательное сочиненіе м-ра Герберта Спенсера *Principles of Psychology* (1855), гдѣ трактуется о развитіи умственныхъ способностей.

Въ трудахъ его найдется немало цѣнныхъ замѣчаній, попадаются иногда удачные анализы, стиль же отличается замѣчательной ясностью. Онъ настолько расходится съ Локкомъ, что кажется страннымъ, какъ это онъ могъ считаться его ученикомъ. Тѣмъ не менѣе есть несомнѣнное свидѣтельство въ пользу того факта, что онъ дѣйствительно былъ ученикомъ Локка, и если мы примемъ въ разсчетъ, что Локкъ всегда указывалъ съ особенной силой на чувственное происхожденіе знаній, выдвигая на первый планъ этотъ вопросъ потому, что онъ игнорировался его предшественниками, то мы поймемъ, почему на Кондильяка сильнѣе повліяла эта сторона ученія Локка, чѣмъ другая, скорѣе только намѣченная имъ, чѣмъ разработанная. Кромѣ того, Локкъ, отрицая существованіе врожденныхъ идей, доказывалъ, что умъ есть *tabula rasa.* Все это легко могло ввести Кондильяка въ заблужденіе и подать ему мысль объ «упрощеніи» психологической проблемы.

Кондильякъ въ своихъ сочиненіяхъ ясенъ, но это зависитъ въ значительной мѣрѣ отъ его поверхностности. Простота его часто обусловливается скудостью мысли. Основа его психологіи не прочнѣе основы метафизиковъ, которыхъ онъ оспаривалъ. Какъ его предшественники, такъ и онъ оказывались равно безсильными въ дѣлѣ анализа умственныхъ процессовъ и въ своихъ попыткахъ различенія этихъ процессовъ не шли дальше словъ. По многимъ второстепеннымъ вопросамъ онъ, однако, стоитъ впереди своихъ предшественниковъ; нѣкоторые его анализы лучше, многіе введенные имъ термины были полезны, но правильнаго психологическаго метода у него не было, и онъ не могъ выработать надлежащей психологической системы. Идея связи психологіи съ біологіей въ то время еще не вполнѣ была усвоена. Хотя мозгъ всѣми признавался «органомъ» души, но ея процессы, по странной недогадливости, не считались функціями этого органа *), и потому никто не связывалъ изученіе души съ изученіемъ нервной системы и никто не думалъ о необходимости для психологической науки физіологической основы. Ниже мы будемъ говорить о попыткахъ этого рода. Первый шагъ въ этомъ направленіи сдѣланъ былъ Гартли.

---

*) Я долженъ здѣсь въ краткихъ словахъ оговориться на счетъ возможнаго заключенія, что я считаю *душу* функціей мозга. Здѣсь не мѣсто разбирать этотъ сложный вопросъ, и я ограничусь лишь замѣчаніемъ, что въ той грубой формѣ, въ которой часто выражается это мнѣніе, я не раздѣляю его. Идеацію, а не душу, я считаю одной изъ функцій мозга; душа-же состоитъ не изъ одной этой спеціальной функціи идеаціи, точно также и мозгъ имѣетъ другія функціи, кромѣ идеаціи, — кромѣ отправленій чисто умственныхъ.

ГЛАВА II.

ГАРТЛИ.

§ I. Жизнь Гартли.

Дэвидъ Гартли, сынъ іоркширскаго священника, родился 30 августа, въ 1705 г. Пятнадцати лѣтъ онъ отправился въ Кэмбриджъ и поступилъ въ коллегію Іисуса. Первоначально его предназначали для духовнаго званія, но онъ отказался отъ него, не рѣшившись принять «тридцать девять пунктовъ», и посвятилъ себя медицинѣ, занявшись затѣмъ съ огромнымъ успѣхомъ практикой.

Двадцати пяти лѣтъ онъ задумалъ и началъ писать свои знаменитыя *Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations*. Въ предисловіи къ этому сочиненію онъ сообщаетъ, что желаніе написать его явилось у него послѣ того, какъ онъ узналъ, что «достопочтенный м-ръ Гей находитъ возможнымъ объяснить всѣ умственныя наслажденія и страданія ассоціаціей». М-ръ Гей высказалъ свои взгляды въ разсужденіи, приложенномъ къ сдѣланному м-ромъ Лоу переводу сочиненія Кинга *On the origin of Evil*. Хотя Гартли и утверждаетъ, что онъ находился подъ вліяніемъ идей Гея, но для всѣхъ читателей сочиненія Гартли ясно, что онъ вполнѣ усвоилъ и сдѣлалъ своей духовной собственностью принципъ ассоціаціи какъ основной законъ интеллектуальной дѣятельности. *Observations* появились въ 1748 году, спустя 18 лѣтъ послѣ того, какъ впервые задумано было это сочиненіе. За годъ до его появлянія, Гартли, по словамъ д-ра Парра, выпустилъ въ свѣтъ небольшой трактатъ, служившій предвѣстникомъ перваго сочиненія. Въ письмѣ къ Дугальду Стюарту *) д-ръ Парръ пишетъ: «Вы будете изумлены, узнавъ, что Гартли въ этой книгѣ, вмѣсто признанія доктрины необходимости, открыто защищаетъ принципъ свободы воли, поддерживаемый архіепископомъ Кингомъ». Читатель, съ своей стороны, будетъ изумленъ, узнавъ, что Гартли ничуть не повиненъ въ этомъ. Дугальдъ Стюартъ, не видѣвшій сочиненія, о которомъ идетъ рѣчь, замѣчаетъ: «Любопытно, что въ теченіи года мнѣнія Гартли по вопросу столь существенному измѣнились такъ радикально», но еще любопытнѣе, что д-ръ Парръ читалъ это сочиненіе и нашелъ въ немъ то, чего въ немъ нѣтъ. Трактатъ о которомъ мы говоримъ, перепечатанъ въ *Metaphysical Tracts by English Philosophers of the Eighteenth Century. Prepared for the Press by the late Rev. Samuel Parr, D. D. London, 1837*,—книга драгоцѣнная для изучающихъ метафизику, такъ какъ сюда включены сочиненія Колье *Clavis Universalis* и *Specimen of True Philosophy*. Если читатель обра-

*) *Dissertation* Стюарта, ч. II, стр. 355; изд. Гамильтона.

титъ вниманіе на третій изъ этихъ трактатовъ, *Conjecturae quaedam de Sensu, Motu, et Idearum Generatione* (годъ изданія помѣченъ), то онъ увидитъ, что это не что иное, какъ извлеченіе на латинскомъ языкѣ изъ первой части *Observations* Гартли, и что вопросъ о свободной волѣ здѣсь нигдѣ не затрогивается. Я могу только предположить, что д-ръ Парръ, незнакомый съ физіологіей, введенъ былъ въ заблужденіе находящимся здѣсь прекраснымъ анализомъ автоматическихъ и волевыхъ дѣйствій и вообразилъ, что Гартли принялъ доктрину свободной воли; но меня удивляетъ, что сэръ В. Гамильтонъ не исправилъ этой ошибки въ своемъ изданіи *Dissertation* Стюарта.

Гартли умеръ 25 августа 1757 г., на 52 году отъ роду, оставивъ по себѣ настолько безупречную репутацію человѣка благочестиваго и добраго, что она въ значительной мѣрѣ служила противовѣсомъ тому порицанію, которому часто подвергались его идеи, когда онѣ высказывались другими.

§ II. Ученіе Гартли.

Ньютонъ въ концѣ своихъ *Principia* и въ приложеніи къ своей *Optics* высказываетъ догадку, что колебанія эѳира могутъ быть причиной ощущенія. Догадку эту Гартли связалъ съ ученіемъ Локка объ ассоціаціи идей, и у него явилась особая психологическая система, любопытная въ историческомъ отношеніи, какъ первая попытка физіологическаго объясненія психологическихъ явленій. Если она и не имѣетъ значенія, какъ вкладъ въ философію, то она весьма замѣчательна, какъ усиліе связать интеллектуальные феномены съ физическими. Послѣдующіе писатели осмѣивали, и не безъ основанія, эту загадку старыхъ метафизическихъ понятій теоріей колебаній и дрожаній, но несомнѣнно, что попытка Гартли объяснить физіологически душевныя явленія имѣла сильное вліяніе на идеи слѣдовавшихъ за нимъ философовъ.

«Человѣкъ», говоритъ Гартли, «состоитъ изъ двухъ частей: тѣла и души». Можно ли, спрашивается, заключить отсюда, что онъ признаетъ существованіе особой, нематеріальной сущности, присоединенной къ тѣлу? Судя по тому опредѣленію души, которое мы находимъ на первой страницѣ его сочиненія, воззрѣнія его именно таковы, такъ какъ онъ опредѣляетъ душу, какъ «субстанцію, дѣятеля; какъ принципъ, къ которому мы относимъ ощущенія, идеи, удовольствія, страданія и волевыя дѣйствія». Однако вся его теорія вибрацій противорѣчитъ такому заключенію, а въ концѣ первой части своего сочиненія онъ заявляетъ, что онъ не намѣренъ касаться этого вопроса. Нематеріальность души не отвергается имъ. «Напротивъ, я ясно вижу и охотно признаю что матерія и движеніе, какъ бы мы тонко ни анализировали ихъ, всетаки останутся отличными другъ отъ друга. Но я не стану однако утверждать и того, что это обстоятельство служитъ дока-

зательствомъ нематеріальности души». Онъ полагаетъ вмѣстѣ съ Локкомъ, что вполнѣ мыслимо, чтобы Создатель надѣлилъ матерію ощущеніемъ, но онъ не настаиваетъ на этомъ, какъ по несомнѣнной истинѣ. «Для меня достаточно, что существуетъ связь того или другаго рода между ощущеніями души и движеніями, возбуждаемыми въ веществѣ головнаго мозга» *). Конечно, болѣе строгая логика обязывала его высказаться рѣшительнѣе, такъ какъ отъ этого вопроса о нематеріальности души зависитъ судьба его теоріи вибрацій. Противникамъ его нетрудно было показать непригодность этой теоріи для объясненія явленій нематеріальной души. Между нематеріальнымъ началомъ и его матеріальными вибраціями непроходимая бездна; колеблется ли эѳиръ такъ или иначе, но онъ всегда останется колеблющимся эѳиромъ и не обратится въ «ощущеніе» и «мысль». Затрудненіе въ этомъ случаѣ нисколько не устраняется Гартли тѣмъ, что онъ допускаетъ въ качествѣ «посредниковъ между душой и грубымъ тѣломъ безконечно малыя элементарныя тѣла», которымъ передаются колебанія нервовъ.

Быть можетъ, кто-либо замѣтитъ, что противъ тѣхъ, кто указываетъ на несостоятельность гипотезы Гартли, можно сдѣлать то-же самое возраженіе, такъ какъ они признаютъ, что нематеріальное начало подвергается дѣйствію матеріальныхъ перемѣнъ и что на душѣ, находящейся въ связи съ тѣломъ, отражаются испытываемыя имъ вліянія. Но разница между этими лицами и Гартли состоитъ въ томъ, что они не берутся объяснять—какимъ образомъ тѣло вліяетъ на душу. Гартли же вдается въ эти объясненія. Они принимаютъ какъ конечный фактъ то, что онъ пытается разъяснить и эти-то разъясненія его они отвергаютъ. Съ своей стороны и мы признаемъ, что они правы, отвергая гипотезу, предложенную Гартли, такъ какъ она не объясняетъ явленій: она принадлежитъ къ числу тѣхъ остроумныхъ выдумокъ, которыя совершенно не подлежатъ провѣркѣ и не удовлетворяютъ условіямъ хорошей гипотезы.

Первое положеніе его гласитъ, что «бѣлое вещество головнаго и спиннаго мозга, а также и выходящихъ изъ нихъ нервовъ есть непосредственный органъ ощущенія и движенія». Современные физіологи придерживаются совершенно другаго мнѣнія, признавая *сѣрое* вещество средоточіемъ ощущенія и ума. Я замѣчу мимоходомъ, что оба эти мнѣнія, на мой взглядъ, ошибочны по своей исключительности, и что здѣсь играетъ роль какъ бѣлое, такъ и сѣрое вещество, подобно тому, напр., какъ въ гальванической батареѣ, должны находиться и цинковая, и мѣдная пластинки.

Затѣмъ Гартли продолжаетъ: «Внѣшніе объекты, дѣйствуя на чувства, вызываютъ сначала въ нервахъ, испытывающихъ ихъ вліяніе, а потомъ и въ мозгу, колебанія мелкихъ или, какъ можно выра-

*) Ср. также примѣч. къ предл. 5 (т. I, стр. 33) и *Conjecturae quaedam de Sensu*, etc. стр. 41.

зиться, безконечно малыхъ частицъ мозговаго вещества. Колебанія эти суть движенія взадъ и впередъ и подобны колебаніямъ маятника или дрожанію частицъ звучащихъ тѣлъ. Необходимо представлять себѣ эти колебанія крайне короткими и слабыми, такъ что они рѣшительно не могутъ дѣйствовать или приводить въ движеніе всю массу мозга и нервовъ. Было-бы въ высшей степени нелѣпо предполагать, что нервы колеблются всею своей массой, подобно музыкальнымъ струнамъ».

Это послѣднее предположеніе, будто ощущеніе есть результатъ колебаній массы нервовъ, высказывалось нѣкоторыми физіологами, судя по одному мѣсту въ *Contemplation de la Nature* женевскаго натуралиста Шарля Боннэ, который обнародовалъ почти одновременно съ Гартли доктрину, весьма сходную съ его гипотезой: «*Ils voulaient*, — говоритъ Боннэ объ этихъ физіологахъ, — *faire osciller les nerfs pour rendre raison des sensations; et les nerfs ne peuvent pas osciller. Ils sont mous, et nullement elastiques*» *). Не нервы, но проникающій ихъ упругій эфиръ представляетъ, по мнѣнію Гартли и Боннэ, ту среду, въ которой происходятъ эти колебанія. Главный недостатокъ этой гипотезы состоитъ въ томъ что на самомъ дѣлѣ она не объясняетъ ничего, между тѣмъ какъ кажется, будто она объясняетъ все. Ощущеніе остается столь же загадочнымъ, какъ и прежде. Назвавъ ощущенія вибраціями, Гартли произвелъ только замѣну одного слова другимъ, но кромѣ того, сказавъ, что ощущенія *суть* вибраціи или производятся ими, онъ еще возложилъ на себя обязанность доказать это.

Но указавъ на слабыя стороны системы Гартли, мы должны отмѣтить и ея достоинства. Если не онъ первый воспользовался принципомъ ассоціаціи, то за то онъ первый положилъ его въ основу изученія физіолого-психическихъ явленій. Онъ не только примѣнилъ этотъ принципъ къ объясненію умственныхъ явленій, но и воспользовался имъ съ большимъ остроуміемъ для разъясненія тѣхъ физіологическихъ (?) явленій, которыя доселѣ еще продолжаютъ интересовать и сбивать съ толку философовъ, именно произвольныхъ и непроизвольныхъ движеній. Его 21 положеніе и слѣдующія за нимъ поясненія и теперь еще заслуживаютъ вниманія.

Психологическій принципъ ассоціаціи у Гартли настолько независимъ отъ его физіологической доктрины вибрацій что Пристли въ своемъ *Abridgment of Hartley*, совершенно опускаетъ эту послѣднюю гипотезу. Принципъ же ассоціаціи принятъ и усвоенъ философами шотландской школы. Исторически философія Гартли служитъ переходомъ къ этой школѣ, — къ идеямъ Рида и его послѣдователей, тщательно избѣгавшихъ всякихъ физіологическихъ объясненій умственныхъ явленій. Прежде чѣмъ перейти къ Риду, не лишне бросить взглядъ на воззрѣнія Дарвина.

---

*) Часть VII, гл. I.

ГЛАВА III.

Дарвинъ.

Нѣкогда пользовавшійся громкою славой, Дарвинъ еще менѣе, чѣмъ Гартли, интересуетъ собою современное поколѣніе. Тѣмъ не менѣе, какъ одинъ изъ психологовъ, пытавшихся изучать умственныя явленія съ физіологической точки зрѣнія, Дарвинъ заслуживаетъ нашего вниманія.

Эразмъ Дарвинъ*) родился въ Эльтонѣ, близь Ньюарка, 12-го декабря 1731 г. Окончивъ ученіе въ Кэмбриджской С. Джонской коллегіи и получивъ въ Эдинбургскомъ университетѣ степень доктора медицины, онъ поселился въ Личфильдѣ, занимался медицинской практикой, былъ два раза женатъ, имѣлъ трехъ сыновей и умеръ на 70-мъ году, 18 апрѣля 1802 г. Какъ поэтъ, онъ пріобрѣлъ мишурнымъ блескомъ своего *Botanic Garden* (1781) громкую, но минутную славу; какъ философъ онъ снискалъ своей «Zoonomia, or Laws of organic Life» (2 т. in 4-to, 1794—6) репутацію столь же громкую и скоропреходящую.

Теорія Дарвина отличается отъ теоріи Гартли только формою изложенія, но существенныхъ различій не представляетъ; «вибраціи» у него замѣнены «сенсоріальными движеніями». Подъ чувствилищемъ (sensorium) Дарвинъ разумѣетъ не только мозговыя вещества головнаго и спиннаго мозга, нервовъ, органовъ чувствъ и мышечные органы, но и тотъ жизненный принципъ, тотъ всеоживляющій духъ, который проникаетъ собою все тѣло и доступенъ нашимъ чувствамъ лишь въ своихъ проявленіяхъ. Измѣненія, происходящія въ чувствилищѣ въ моментъ проявленій воли или во время ощущенія удовольствія или страданія, названы Дарвиномъ «*сенсоріальными движеніями*» **).

Мозговое вещество, по его мнѣнію, наполняетъ нервы и перемѣшано съ мышечными волокнами. «Точно также и органы чувствъ состоятъ изъ двигательныхъ волоконъ, окруженныхъ мозговымъ веществомъ». Слово *идея*, говоритъ онъ, имѣетъ различныя значенія; устанавливая точный смыслъ его, онъ опредѣляетъ идею какъ «сокращеніе, или движеніе или конфигурацію волоконъ, составляющихъ непосредственный органъ чувствъ. Иногда мы будемъ употреблять, какъ синонимъ слова *идея*, выраженіе *сенсуальное движеніе* въ смыслѣ противоположенія *мышечному движенію*».

Затѣмъ онъ доказываетъ, что эти сенсуальныя движенія происходятъ на самомъ дѣлѣ, и старается связать съ этимъ тотъ фактъ, что, по мѣрѣ того какъ мы старѣемся, всѣ части нашего тѣла, дѣлаясь неподатливыми, съ большимъ трудомъ привыкаютъ

---

*) Дѣдъ знаменитаго зоолога XIX в. Чарльза Дарвина.

**) *Zoonomia*, т. I, стр. 10.

къ новымъ движеніямъ, хотя и удерживаютъ движенія привычныя. Поэтому учиться можно только въ молодости; въ старости же мы забываемъ недавно случившіяся событія, но помнимъ то, что было въ дѣтствѣ *).

«Если наше воспоминаніе или воображеніе не есть повтореніе прежнихъ движеній, то что же оно такое, — спрошу я въ свою очередь? Вы говорите, что оно есть рядъ образовъ или изображеній предметовъ. Но гдѣ виситъ эта картина столь обширныхъ размѣровъ? Или гдѣ эти многочисленные пріемники, содержащіе въ себѣ образы? Вообще, что можетъ быть другаго въ системѣ организма, съ чѣмъ они могли-бы быть сходны? Оспариваемое нами мнѣніе, основанное на призрачномъ представленіи, порождено, повидимому, аналогіей съ прекраснымъ, рисующимся на сѣтчатой оболочкѣ глаза, миніатюрнымъ изображеніемъ предметовъ. Но при этомъ упускается изъ вида то, что такое понятіе согласуется скорѣе съ законами свѣта, чѣмъ съ законами жизни; въ камерѣ обскурѣ намъ представляется такое же прекрасное зрѣлище, какъ и въ глазу, но это зрѣлище съ устраненіемъ объекта исчезаетъ навсегда» **).

Если-бы Дарвинъ оставилъ намъ послѣ себя только однѣ эти строки, то мы-бы должны были признать, что онъ глубже понималъ психологическіе вопросы, чѣмъ кто-либо изъ его современниковъ и чѣмъ большинство слѣдовавшихъ за нимъ философовъ. Правда, ближайшее знакомство съ «Зоономіей» убѣдитъ всякаго, что система Дарвина основана на нелѣпыхъ гипотезахъ, тѣмъ не менѣе одна эта прекрасная мысль о необходимости подчиненія психологіи законамъ жизни даетъ ему право занять мѣсто въ исторіи философіи. Значеніе этой идеи такъ мало понято, что не только являются психологическія системы, совершенно игнорирующія физіологію, но и многіе вопросы, разсматриваемые въ физіологіи ума, безнадежно затемнены, такъ какъ изслѣдователи не отличаютъ или не умѣютъ отличать проблемы физики отъ проблемъ физіологіи, явленій, управляемыхъ законами неорганической матеріи, отъ явленій, подчиненныхъ законамъ органической жизни. Такъ, весьма многихъ ставятъ въ тупикъ вопросы о томъ, почему мы не видимъ предмета вдвойнѣ, хотя смотримъ на него двумя глазами, или отчего предметъ представляется намъ въ прямомъ видѣ, несмотря на то, что изображеніе этого предмета на сѣтчатой оболочкѣ глаза обратное. Никто изъ рѣшавшихъ эти вопросы не обратилъ вниманія на тотъ важный фактъ, что это вопросы *психологіи*, а не оптики и не анатоміи, и что, слѣдовательно, они и не могутъ быть рѣшены ни оптикой, ни анатоміей. Уголъ па-

*) Zoonomia, т. I, стр. 27.

**) Ibid. стр. 2. Бэнъ въ своемъ сочиненіи *Senses and Intellect*, стр. 60 и слѣд., удовлетворительно опровергаетъ съ физіологической точки зрѣнія эту старую, отвергаемую также и Дарвиномъ теорію чувствилища или сосредоточія образовъ.

денія и перекрещиваніе оптическихъ нервовъ рѣшительно ни при чемъ послѣ того, какъ возбужденіе подѣйствовало на центръ ощущенія. Объяснять воспріятіе предмета законами оптики столь-же основательно, какъ объяснять ассимилированіе сахара углами его кристалловъ или его зернистымъ строеніемъ. Кристаллы или частички сахара должны быть предварительно *разрушены* и сахаръ долженъ раствориться, прежде чѣмъ онъ будетъ ассимилированъ; равнымъ образомъ и изображенія на сѣтчатой оболочкѣ должны подвернуться измѣненіямъ, прежде чѣмъ они могутъ, чрезъ посредство этого центра подѣйствовать на мозгъ.

Изъ нижеслѣдующаго, быть можетъ, ясно будетъ, что высказанное здѣсь вовсе не выдуманная мною произвольная гипотеза, но выраженіе того, что дѣйствительно происходитъ при воспріятіи, насколько процессъ этотъ намъ извѣстенъ. Существуютъ несомнѣнные факты, позволяющіе мнѣ утверждать, что зрительное воспріятіе объекта есть психологическій актъ, который не можетъ быть объясненъ никакими законами оптики и никакими изслѣдованіями анатомическаго строенія зрительнаго аппарата. Возьмемъ, напр., часто рѣшавшійся вопросъ о томъ, почему мы не видимъ предмета вдвойнѣ, хотя изображеніе его получается и на той, и другой сѣтчатой оболочкѣ глаза. Вмѣсто того, чтобы пытаться рѣшить этотъ вопросъ строеніемъ сѣтчатой оболочки или перекрещиваніемъ волоконъ оптическихъ нервовъ, я сразу сойду съ этой почвы и сопоставлю это явленіе съ явленіями совершенно аналогичными. Дѣйствительно, мы видимъ единичный предметъ, хотя смотримъ на него двумя глазами. Но точно такъ-же мы не слышимъ и звука вдвойнѣ, хотя воспринимаемъ его и тѣмъ и другимъ ухомъ, мы не обоняемъ вдвойнѣ запаха, воспринимаемаго двумя ноздрями, и, наконецъ, предметъ, къ которому мы касаемся пятью пальцами, ощущается нами, какъ предметъ единичный. Какимъ образомъ могло случиться, что ни одинъ физіологъ не подумалъ о значеніи этихъ фактовъ? Если обычное объясненіе зрительнаго воспріятія правильно, то почему же не перекрещиваются слуховой и обонятельный нервы? Почему-бы и звуковымъ волокнамъ не падать на соотвѣтственныя точки барабанныхъ перепонокъ такъ, чтобы разрѣшилась вся тайна? Лишь только мы обратимъ вниманіе на тотъ фактъ, что, имѣя два слуховыхъ нерва, мы не слышимъ вдвойнѣ, и, имѣя два обонятельныхъ нерва, не обоняемъ вдвойнѣ, намъ тотчасъ перестанетъ казаться чѣмъ-то особеннымъ и фактъ одиночнаго видѣнія, при существованіи двухъ оптическихъ нервовъ, и мы можемъ попытаться поискать психологическаго объясненія. Я полагаю, что объясненіе это весьма просто. *Въ сознаніи не можетъ быть двухъ совершенно одинаковыхъ ощущеній въ одинъ и тотъ же моментъ; вслѣдствіе одновременности двухъ ощущеній они не различаются.* Два звука одинаковаго тона и одинаковой силы, слѣдующіе одинъ за другимъ въ теченіи *замѣтнаго* промежутка времени, воспринимаются, какъ два звука,

но если они слѣдуютъ другъ за другомъ такъ быстро, что отдѣляющій ихъ промежутокъ времени неуловимъ, то они не различаются, мы слышимъ ихъ какъ одинъ звукъ, такъ какъ воспринимаемъ ихъ одновременно. Я принужденъ, однако, быть возможно краткимъ при этомъ отступленіи, и потому, не развивая далѣе этой теоріи, перейду къ разсмотрѣнію другихъ психологическихъ сторонъ воспріятія.

Возможность видѣть на сѣтчатой оболочкѣ животнаго отраженное изображеніе предмета, а также и объяснить образованіе его законами оптики сильно сбила съ толку физіологовъ, пытавшихся уяснить себѣ процессъ ощущенія. Съ ихъ стороны естественно было вообразить, что въ моментъ зрѣнія мы видимъ изображеніе, находящееся на сѣтчатой оболочкѣ, но или я глубоко заблуждаюсь, или же на самомъ дѣлѣ ничего подобнаго мы не видимъ. Изображеніе на сѣтчатой оболочкѣ производитъ на насъ впечатлѣніе точно такъ-же, какъ въ то время, когда мы слушаемъ, на насъ дѣйствуютъ волны воздуха, которые, однако, не воспринимаются нами. Обоняя, мы также подвергаемся дѣйствію летучихъ веществъ, вліяющихъ на обонятельный нервъ, но вовсе не воспринимаемъ эти вещества. Вообще мы воспринимаемъ только тѣ перемѣны, которыя вызываются дѣйствіемъ этихъ агентовъ.

Одни и тѣ же стимулы дѣйствуютъ *различно* на различные центры ощущенія. Электрическое возбужденіе для вкусоваго нерва есть такой же стимулъ, какъ вкусовыя вещества, для слуховаго нерва оно равносильно стимулу звуковыхъ колебаній, на оптическій нервъ оно дѣйствуетъ, какъ свѣтящіяся тѣла, а на осязательные нервы, какъ всякіе осязаемые предметы. При давленіи на глазъ мы видимъ свѣтлые круги, намъ кажется, что предъ нами мелькаютъ огненнаго цвѣта мушки. Отъ давленія на чрезмѣрно растянутые кровеносные сосуды возникаютъ спектральныя иллюзіи, мы видимъ мечи въ воздухѣ съ такою же отчетливостью, какъ еслибы мы смотрѣли на нихъ при обыкновенныхъ условіяхъ. Неуспѣвающимъ въ занятіяхъ студентамъ хорошо знакомъ тотъ шумъ въ ушахъ, который обусловливается чрезмѣрно напряженнымъ ученіемъ. Извѣстно также, что введенныя въ кровь наркотическія вещества въ каждомъ центрѣ ощущенія вызываютъ такое же специфическое ощущеніе, какъ и соотвѣтствующіе этому центру внѣшніе стимулы, такъ что при этомъ въ глазахъ появляются свѣтлые круги, въ ушахъ слышится шумъ, а осязаніе даетъ намъ ощущеніе, какъ бы вызванное чѣмъ-то ползающимъ.

Все это объясняется тѣмъ, что каждый центръ ощущенія возбуждается исключительно ему свойственнымъ образомъ, независимо отъ специфической природы возбужденія. Безъ сомнѣнія, на каждый центръ дѣйствуютъ только извѣстные агенты, но всѣ они дѣйствуютъ на него специфическимъ образомъ. Свѣтъ, напр., возбуждаетъ оптическій центръ и не оказываетъ замѣтнаго вліянія на слуховой, вкусовой и осязательный центры; но на оптическій

центръ дѣйствуютъ совершенно такъ-же, какъ и свѣтъ, давленіе, наркотическія вещества и электричество. Вибраціи камертона, вызывающія въ слуховомъ центрѣ ощущеніе звука, возбуждаютъ въ осязательномъ центрѣ чувство легкаго щекотанія, а не звуковое ощущеніе.

Изъ этихъ несомнѣнныхъ фактовъ можно вывести заключеніе, что ощущеніе зависитъ отъ *центра* ощущенія, а не отъ внѣшняго стимула, который служитъ только причиной измѣненій, происходящихъ въ этомъ центрѣ. Подвергается ли сѣтчатая оболочка дѣйствію свѣтовыхъ лучей, исходящихъ отъ какого либо предмета, или же оптическій центръ возбуждается давленіемъ, производимымъ переполненными кровью сосудами, въ обоихъ случаяхъ возникаетъ *зрительное* ощущеніе, въ обоихъ случаяхъ оптическій центръ возбуждается особымъ, только ему свойственнымъ образомъ. Слѣдовательно, насколько зрительное ощущеніе зависитъ отъ возбужденія оптическаго центра и *не* зависитъ отъ образованія изображенія на сѣтчатой оболочкѣ, мы должны допустить, что *впечатлѣніе, произведенное на сѣтчатую оболочку, преобразовывается центромъ ощущенія*, и только въ этомъ центрѣ *впечатлѣніе* становится *ощущеніемъ*.

Правильность нашего взгляда на центръ, какъ на мѣсто, гдѣ возникаетъ ощущеніе, подтверждается и приводимыми Мюллеромъ случаями ощущенія свѣтовыхъ спектровъ, возникавшаго отъ чисто внутреннихъ причинъ, послѣ совершеннаго разрушенія сѣтчатой оболочки. Точно также Людвигъ сообщаетъ объ одномъ паціентѣ, у котораго, послѣ удаленія глаза вслѣдствіе фунгознаго нароста, и, слѣдовательно, безъ всякаго воздѣйствія со стороны внѣшнихъ объектовъ, возникали разнаго рода свѣтовыя ощущенія *)

Такимъ образомъ, на вопросъ, почему мы видимъ предметы въ прямомъ видѣ, хотя изображеніе ихъ на сѣтчатой оболочкѣ обратное, мы отвѣтимъ: потому, что мы вовсе не видимъ изображенія, существующаго на сѣтчатой оболочкѣ; мы видимъ объектъ, или, лучше сказать, испытываемъ дѣйствіе объекта. Видѣніе этого объекта въ прямомъ видѣ зависитъ не отъ акта зрѣнія, а отъ нашихъ понятій о пространствѣ и пространственныхъ отношеніяхъ, понятія же эти идейнаго происхожденія и непосредственно не даются намъ зрительнымъ ощущеніемъ. Они суть результаты цѣлаго ряда выводовъ, по мнѣнію большинства философовъ, а, по Канту, представляютъ «формы мысли»; ни одна философская школа не считаетъ ихъ прямыми элементами ощущенія

Итакъ, въ каждомъ актѣ сознанія, впечатлѣніе, произведенное на нервъ, превращается въ ощущеніе только въ центрѣ ощущенія; всѣ же прежнія теоріи «образовъ», «изображеній», «впечатлѣній» должны быть признаны несостоятельными. Подобно тому, какъ для ассимилированія сахара кристаллы его прежде должны быть

*) Müller, Physiology, англ. перев. I, 1072.

разрушены и сахаръ долженъ перейти въ глюкозу, а глюкоза въ молочную кислоту, точно также и изображенія на сѣтчатой оболочкѣ должны быть разложены въ оптическомъ центрѣ, прежде чѣмъ можетъ возникнуть *ощущеніе*. Попытка сократить этотъ процессъ всегда будетъ неудачна: тростниковый сахаръ, введенный въ вены, выдѣлится въ мочѣ, какъ постороннее, не ассимилированное вещество; равнымъ образомъ при самомъ искусномъ приспособленіи, *непосредственное* дѣйствіе лучей на оптическій ганглій, безъ предварительной передачи ему свѣтоваго возбужденія путемъ оптическаго нерва, не вызоветъ никакого зрительнаго ощущенія.

Не указываетъ ли это на чисто субъективную природу всѣхъ нашихъ знаній и на присутствіе во всякомъ воспріятіи, какъ необходимой примѣси, идейнаго элемента? Отсюда мы можемъ видѣть также, насколько безплодны теоріи Гартли и Дарвина, пытающихся объяснить умственныя явленія «вибраціями» и «движеніями». Движеніе можетъ быть только движеніемъ, но не тѣмъ специфическимъ явленіемъ, которое мы называемъ ощущеніемъ. Обозначить ощущенія и идеи такимъ неопредѣленнымъ терминомъ, какъ движеніе, значитъ слишкомъ произвольно обращаться съ философскимъ языкомъ, значитъ внушать тѣмъ, кто принимаетъ этотъ терминъ, ложное убѣжденіе, будто простая замѣна одного слова другимъ есть объясненіе. Что этотъ терминъ приводилъ самого Дарвина къ нелѣпостямъ, это видно изъ слѣдующей попытки его объяснить процессъ воспріятія:

«Никто не станетъ отвергать, говоритъ онъ, что мозговое вещество головнаго мозга и нервовъ имѣетъ извѣстную форму; вещество это, будучи распространено почти по всему тѣлу, должно имѣть и форму приблизительно такую же, какъ и тѣло. Но такъ какъ животворящій духъ или жизненный принципъ заключенъ именно въ этомъ веществѣ, то и онъ имѣетъ такую же форму какъ и оно, т. е. приблизительно форму тѣла. Когда въ насъ возникаетъ ощущеніе твердости, то это значитъ, что въ это время какая-либо часть органа осязанія, занимающаго огромную поверхность, сжимается тѣмъ или другимъ внѣшнимъ предметомъ, и при этомъ сжатая такимъ образомъ часть чувствилища вполнѣ принимаетъ форму сжимающаго его предмета. Поэтому, когда мы пріобрѣтаемъ понятіе о твердости, то въ насъ вырабатывается и идея *формы*. Эта идея формы, или движеніе *части* осязательнаго органа, совершенно походитъ *по своей формѣ* на форму предмета, вызвавшаго эту идею, и, такимъ образомъ, послѣдняя даетъ намъ точное понятіе объ этой сторонѣ внѣшняго міра» *).

Дарвинъ возвращается, слѣдовательно, къ старой теоріи о томъ, что предметы оставляютъ въ душѣ точный отпечатокъ своихъ формъ, дѣйствуя на нее точно такъ, какъ печать дѣйствуетъ на воскъ. По мѣрѣ того какъ онъ развиваетъ эту теорію, онъ заходитъ въ

*) Zoonomia, 111—2.

своихъ нелѣпостяхъ все дальше и дальше. Такъ, онъ говоритъ, что «въ мірѣ возможны существа не матеріальныя, т. е. способныя занимать мѣсто занятое другими тѣлами; но бываютъ и такія существа, которыя могутъ то принимать это свойство матеріальности, то освобождаться отъ него; таковы, какъ говорятъ, духи и ангелы; повидимому и духъ, все оживляющій, способенъ по временамъ дѣлаться матеріальнымъ, ибо, иначе, какимъ образомъ онъ можетъ приводить въ движеніе члены животнаго? или какимъ образомъ онъ самъ можетъ приходить въ движеніе подъ вліяніемъ окружающихъ тѣлъ, свѣта, запаха» *). Дарвинъ въ этомъ случаѣ имѣетъ въ виду аксіому Спинозы, гласящую, что «два предмета не могутъ вліять другъ на друга, если у нихъ нѣтъ какого-нибудь общаго свойства»; согласно этой аксіомѣ духъ не можетъ дѣйствовать на тѣло. Для того, чтобы обойти это затрудненіе, Гартли, какъ мы видѣли, предположилъ существованіе особой субстанціи, служащей посредницей между тѣломъ и духомъ, тогда какъ Дарвинъ, въ тѣхъ же видахъ, надѣляетъ духъ способностью принимать свойства матеріи и отдѣлываться отъ нихъ по произволу. «Поэтому всеоживляющій духъ, передавая или получая движеніе отъ твердыхъ тѣлъ, долженъ и самъ обладать свойствомъ твердости. Затѣмъ этотъ духъ, воспринимая другаго рода движеніе, получаемое имъ отъ свѣта, долженъ обладать свойствомъ свѣта передавать это движеніе, обусловливающее собою видѣніе. Равнымъ образомъ духъ обладаетъ и свойствомъ передавать возбужденія вкусовыя, обонятельныя, осязательныя и слуховыя» **).

Изъ этого ясно, какъ плохо понималъ самъ Дарвинъ истинное значеніе своей свѣтлой мысли о необходимости изучать психологію съ точки зрѣнія законовъ жизни; ясно также и то, почему философы возставали противъ подобнаго «матеріализма», пытавшагося объяснять умственныя явленія «сенсорными движеніями». Прежде чѣмъ мы разстанемся съ зоономіей, упомянемъ вкратцѣ объ объясненіи Дарвиномъ чувства красоты. Онъ говоритъ о томъ, какія ощущенія долженъ испытывать младенецъ, «когда вслѣдъ за тѣмъ, какъ онъ явится въ этотъ холодный міръ, его кладутъ къ теплой груди матери». Возникающія такимъ образомъ въ его душѣ пріятныя ощущенія ассоціируются съ формой груди, «которую ребенокъ обнимаетъ руками, сосетъ губами и разсматриваетъ глазами, отчего понятія его о формѣ болѣе выработаны, чѣмъ его ощущенія запаха, вкуса, теплоты, ощущенія, связанныя съ дѣятельностью другихъ чувствъ. Благодаря этой-же причинѣ и въ зрѣломъ возрастѣ мы испытываемъ вліяющее, повидимому, на всѣ наши чувства наслажденіе всякій разъ, когда мы видимъ что-либо, напоминающее своими контурами форму женской груди, будетъ ли это ландшафтъ съ мягкими очертаніями, то возвышаю-

*) Zoonomia, 114.
**) Ibid. I, 115.

щейся, то понижающейся поверхности, или какая-либо античная ваза, или же произведеніе кисти или рѣзца. И если предметъ, вызвавшій въ насъ это чувство наслажденія, не слишкомъ великъ, то мы стремимся обнять его руками и поднести его къ своимъ губамъ, какъ это мы дѣлали въ раннемъ дѣтствѣ, когда сосали грудь матери *).

Эта теорія красоты вызвала со стороны Шеридана замѣчаніе, представляющее весьма удачный образчикъ насмѣшки, какъ пробнаго камня истины. «Я полагаю, сказалъ Шериданъ, что ребенокъ, вскормленный искуственно рукою, испытаетъ всѣ эти чувства при видѣ деревянной ложки».

СЕДЬМАЯ ЭПОХА.

ВТОРОЙ КРИЗИСЪ: ИДЕАЛИЗМЪ, СКЕПТИЦИЗМЪ И СЕНСУАЛИЗМЪ ВЫЗЫВАЮТЪ РЕАКЦІЮ СО СТОРОНЫ ФИЛОСОФІИ ЗДРАВАГО СМЫСЛА.

ГЛАВА I.

РИДЪ.

Дугальдъ Стюартъ начинаетъ свою біографію Томаса Рида замѣчаніемъ, что жизнь его «чрезвычайно бѣдна тѣми событіями, которыя служатъ матеріаломъ для біографіи», но мы къ тому же не располагаемъ и достаточнымъ мѣстомъ, и потому намъ приходится ограничиться лишь простымъ перечнемъ главнѣйшихъ фактовъ. Томасъ Ридъ родился въ 1710 году, въ Стрэченѣ, въ Кинкардиншайрѣ. Онъ получилъ образованіе въ абердинской Мэришальской коллегіи. На 50 году жизни онъ занялъ кафедру нравственной философіи въ абердинскомъ университетѣ. Въ 1764 году появилось его *Inquiry into the Human Mind onthe Principles of Common sense*, а въ 1763 г. гласговскій университетъ, желая выразить какимъ либо существеннымъ знакомъ свое одобрительное отно-

*) Zoonomia I, 145.

шеніе къ этому «изслѣдованію», предложилъ Риду кафедру нравственной философіи *), которая оставалась незанятой съ тѣхъ поръ, какъ отъ нея отказался Адамъ Смитъ. Въ 1780 году Ридъ оставилъ профессуру, и провелъ послѣдніе годы жизни въ уединеніи и занятіяхъ. Въ 1785 году появились его *Essays on the Intellectual Powers*. Онъ умеръ въ Гласговѣ въ 1796 году, переживъ четырехъ своихъ дѣтей.

Философія Рида первоначально заставила много говорить о себѣ, но теперь предана, и совершенно заслуженно, полному забвенію. Въ настоящее время уже всѣми хорошо понято, что обращеніе къ здравому смыслу для рѣшенія философскихъ вопросовъ, это то же, что и аргументъ Джонсона, толкнувшаго ногой камень въ опроверженіе теоріи Беркли. Самъ Дугальдъ Стюартъ сознавалъ несостоятельность подобнаго рода аргументовъ и, стараясь защитить своего учителя, говорилъ, что «здравый смыслъ» и «инстинктъ» суть лишь неудачно выбранныя выраженія. Къ сожалѣнію, однако, у Рида слова эти—не форма выраженія, но принципы. Читая его *Inquiry*, нельзя не видѣть, что здравый смыслъ служитъ основой его философіи **), и это еще болѣе замѣтно у Битти и Освальда—его послѣдователей.

Разборъ всѣхъ сомнительныхъ положеній философіи здраваго смысла завелъ бы насъ слишкомъ далеко. Но мы не можемъ, однако, не остановиться здѣсь на ея мнимой побѣдѣ надъ Локкомъ. По ученію Локка, чувство личной идентичности (тождества и единства своего «я») есть продуктъ сознанія. На это Ридъ замѣчаетъ: «это значитъ, что если вы сознаете, что вы сдѣлали что-либо годъ тому назадъ, то это сознаніе прошлаго есть не что иное, какъ воспоминаніе о содѣянномъ вами; поэтому принципъ Локка сводится къ тому, что чувство личной идентичности обусловливается воспоминаніемъ и слѣдовательно утрачивается человѣкомъ, какъ только онъ забываетъ о томъ, что прошло». Здѣсь мысль Локка совершенно искажена. Сознаніе не исчерпывается какимъ-либо однимъ актомъ памяти, въ чемъ, повидимому желаетъ увѣрить насъ Ридъ, и чувство личной идентичности относится не къ чему-либо одному, содѣянному нами. Во мнѣ есть сознаніе извѣстнаго умственнаго состоянія, а съ этимъ связывается воспоминаніе о какомъ-либо прежнемъ состояніи, находившемся также въ связи съ предшествовавшимъ состояніемъ, и такъ далѣе. Цѣпь эта состоитъ изъ многихъ звеньевъ, и хотя нѣкоторыя изъ нихъ могутъ быть упущены изъ вида, но ни одно изъ

---

*) Мы слѣдуемъ въ этомъ случаѣ Стюарту, но это, очевидно, ошибочно. Если «изслѣдованіе» Рида вышло въ свѣтъ въ 1764 г., то гласговскій университетъ не могъ въ 1763 г. одобрить это сочиненіе.

**) «Я пренебрегаю философіей и не желаю руководствоваться ею; обратимся лучше къ здравому смыслу» (*Inquiry*, гл. I, § 3). Замѣтимъ, мимоходомъ, что *Inquiry* обыкновенно считается учениками Рида лучшимъ его сочиненіемъ; его *Essays* написаны въ старости.

нихъ не выпадаетъ изъ сознанія, и такимъ образомъ я связанъ съ своимъ дѣтствомъ правильнымъ рядомъ послѣдовательныхъ актовъ сознанія. Съ другой стороны, я могу забыть о многихъ предметахъ, но я не могу утратить воспоминанія о своей личности. Если я забылъ о чемъ-либо *одномъ*, сдѣланномъ вчера, то все вообще не забыто мною; достаточно вспомнить, хотя и не ясно, что-либо одно, чтобы получилась непрерывность сознанія. Но пусть въ такомъ случаѣ тѣ, кто не признаетъ, что чувство личной идентичности состоитъ въ сознаніи личной идентичности, скажутъ, въ чемъ-же именно состоитъ это чувство.

Перейдемъ теперь къ тому великому дѣянію Рида, на которомъ, по его мнѣнію, можетъ покоиться его извѣстность, какъ философа,—къ опроверженію Беркли и Юма путемъ разрушенія теоріи идей. Онъ считалъ это своимъ вкладомъ въ философію; въ этомъ заключается памятникъ его славы. Ознакомившись съ его сочинененіями и тщательно перечитавъ все, на что съ особенной силой указываютъ его критики и почитатели, мы пришли къ тому убѣжденію, что единственная заслуга его состоитъ въ томъ, что онъ обратилъ вниманіе на нѣкоторыя неправильныя выраженія и нѣкоторыя метафоры, принятыя за факты. Едва-ли нужно говорить о томъ, сколько путаницы постоянно вносило въ разсужденія слово «идея», и всякая попытка отнять отъ этого слово значеніе «образа» можетъ считаться весьма полезной. За это мы и должны быть благодарны Риду. Между прочимъ, Локкъ употреблялъ слово «идея» въ смыслѣ «мысли» и этимъ ввелъ многихъ въ заблужденіе. Но каковы-бы ни были злоупотребленія словомъ «идея», вполнѣ ясно, на нашъ взглядъ, что Ридъ и его школа ошибались, полагая, что, опровергнувъ гипотезу идей, можно опровергнуть Беркли и Юма.

Во избѣжаніе безплодныхъ споровъ, допустимъ, что философы признавали справедливой именно ту теорію идей, которую опровергаетъ Ридъ; допустимъ также, что Ридъ разрушилъ эту теорію. Спрашивается, подвинулось ли отъ этого рѣшеніе проблемы? Ни на одинъ шагъ. Предъ философіей по-прежнему та-же дилемма, къ которой привелъ ее Юмъ. Такъ какъ я не могу выйти изъ сферы своего сознанія, то я и сужу о предметахъ только по тому, какъ они дѣйствуютъ на меня, на мое сознаніе. Другими словами, внѣшній міръ я знаю лишь такимъ, какимъ онъ представляется моимъ чувствамъ, которыя преобразовываютъ и измѣняютъ его; иное знаніе невозможно.

Положеніе это по справедливости можетъ считаться основой скептицизма. Спрашивается, какой опасности оно подвергается въ томъ случаѣ, если теорія идей будетъ опровергнута? Что воспослѣдуетъ отъ того, будутъ ли «воздѣйствія на мое сознаніе» считаться «образомъ» или нѣтъ? Какъ бы мы ни взглянули на эти воздѣйствія, за ними все-таки останется ихъ чисто субъективная природа, и они во всякомъ случаѣ будутъ представлять перемѣны.

происходящія *во мнѣ*. На этой-то субъективности знанія и настаиваетъ скептицизмъ. Такъ какъ мы не въ состояніи отрѣшиться отъ своего сознанія, то мы и не можемъ знать, каковы предметы *per se*.Ридъ также согласенъ съ тѣмъ, что предметы *per se* недоступны нашему познанію, но онъ утверждаетъ, что въ насъ все-таки должна быть вѣра въ существованіе такихъ предметовъ, такъ какъ она невольно внушается намъ на каждомъ шагу. Таково именно и мнѣніе Локка, и болѣе того: такова и доктрина Юма, который говоритъ, что мы убѣждены въ существованіи внѣшняго міра, хотя и не имѣемъ для этого разумныхъ основаній. Сэръ Дж. Мэкинтошъ разсказываетъ, что однажды онъ замѣтилъ д-ру Томасу Брауну, что, по его мнѣнію, различіе между Ридомъ и Юмомъ заключается скорѣе въ различіи употребляемыхъ ими терминовъ, чѣмъ въ различіи ихъ воззрѣній. Въ отвѣтъ на это Браунъ сказалъ: «Да,Ридъ громко твердитъ о томъ, что мы должны вѣрить въ существованіе внѣшняго міра, но онъ шепотомъ прибавляетъ, что у насъ нѣтъ разумныхъ основаній для этой вѣры. Юмъ, между тѣмъ, громогласно заявляетъ, что нельзя оправдать разумными соображеніями вѣры во внѣшній міръ, а шепотомъ онъ замѣчаетъ, что мы не въ состояніи отдѣлаться отъ этой вѣры».

Совершенно очевидно, что Ридъ, опровергая теорію идей, нисколько не посягалъ этимъ ни на идеализмъ, ни на скептицизмъ *), для той и другой доктрины не особенно важно, *какъ* пріобрѣтается знаніе, лишь бы только оно было вполнѣ субъективно. Больше философской основательности въ утвержденіи Дугальда Стюарта, что вѣра въ существованіе внѣшняго міра есть одинъ изъ основныхъ законовъ человѣческой вѣры вообще; но когда онъ говоритъ, что идеализмъ Беркли порожденъ неудачной и нефилософской попыткой Декарта доказать существованіе міра, то онъ безъ сомнѣнія забываетъ, что идеализмъ извѣстенъ былъ древнимъ философскимъ школамъ еще въ то время, когда никому не приходило въ голову доказывать существованіе матеріи. Кромѣ того, формула Стюарта, хотя и не подаетъ повода къ тѣмъ возраженіямъ, которыя могутъ приведены противъ Рида, все-таки оставляетъ главный вопросъ совершенно нетронутымъ.

Никто не сомнѣвается въ томъ, что мы вѣримъ въ существованіе внѣшняго міра. Идеализмъ никогда не оспаривалъ этого факта. Дѣло только въ томъ, оправдывается-ли эта вѣра и объективно такъ-же, какъ оправдывается она субъективно. Сказать, что вѣра въ объективное бытіе есть основной законъ, значитъ просто сказать, что мы принуждены *въ силу своей организаціи* приписывать внѣшнюю реальность своимъ ощущеніямъ, а это то же самое, что сказать, что мы организованы такимъ образомъ, что отъ прикосно-

*) Замѣтимъ здѣсь, что идеализмъ Мальбранша, весьма сходный съ идеализмомъ Беркли, основанъ на теоріи воспріятія, почти ничѣмъ не отличающейся отъ теоріи Рида.

венія огня къ тѣлу мы чувствуемъ боль. Сведеніе вопроса къ организаціи ничуть не способствуетъ его рѣшенію. Это нисколько не освобождаетъ насъ отъ необходимости доказать, что можно по законамъ нашей организаціи судить о законахъ, управляющихъ другими существами, и что то, что справедливо субъективно, должно быть справедливо также и объективно.

Итакъ, признавая справедливымъ все. что утверждаетъ Стюартъ, мы все-таки должны сказать, что онъ не касается существа вопроса; строго говоря, онъ даже вовсе не касается теоріи Беркли. и аргументы его относятся только къ Юму. Въ самомъ дѣлѣ: какое значеніе можетъ имѣть для Беркли то положеніе, что наша вѣра въ существованіе матеріи вытекаетъ изъ основнаго закона и не можетъ подлежать сомнѣнію? На это Беркли могъ бы отвѣтить такъ: «Совершенно справедливо; я утверждаю то же самое. Я говорю, что люди довѣряютъ своимъ чувствамъ и убѣждены, что то, что они видятъ, находится *внѣ* ихъ. Таковъ законъ человѣческой природы; такъ опредѣлено Богомъ. Но люди, однако, вовсе не вѣрятъ въ существованіе какой-то скрытой субстанціи, какого-то воображаемаго міра, составляющаго основу всего видимаго. Вы не станете, конечно, утверждать, что вѣра въ эту субстанцію есть порожденіе основнаго закона; подобное утвержденіе свидѣтельствовало-бы только о вашемъ безуміи». Такимъ образомъ, аргументъ Стюарта вовсе не попадаетъ въ цѣль.

Ридъ постоянно повторяетъ, что для нашей вѣры въ существованіе внѣшняго міра нѣтъ разумныхъ основаній и что она есть плодъ инстинкта, которымъ мы надѣлены ради этой спеціальной цѣли. Но если такъ, то, спрашивается, какимъ образомъ Ридъ можетъ приписывать себѣ заслугу разрѣшенія идеализма и скептицизма путемъ опроверженія теоріи идей; коль скоро *инстинктъ*, а не *разумъ*, рѣшаетъ эту проблему, то *гипотеза идей* здѣсь ни при чемъ; и, наоборотъ, если для рѣшенія вопроса слѣдовало опровергнуть гипотезу идей, то инстинктъ тутъ ни при чемъ... «Совершенно ошибочно,—говоритъ авторъ помѣщеннаго въ журналѣ «*Quarterly*» отзыва о «Диссертаціи» Стюарта,—утверждать, что Ридъ своими сочиненіями положилъ предѣлъ господству скептической философіи. Д-ръ Ридъ успѣшно опровергъ тѣ принципы, изъ которыхъ Беркли и Юмъ выводили свои заключенія, но эти же заключенія онъ самъ принялъ, какъ посылки, и отъ нихъ отправлялся въ своихъ разсужденіяхъ. Невозможность доказать существованіе матеріальнаго міра, «исходя изъ разума, опыта, научнаго образованія, привычки или какого-либо иного извѣстнаго философамъ принципа» - таково *единственное* основаніе, которымъ онъ мотивируетъ необходимость принять его теорію инстинктивныхъ принциповъ».

Такъ какъ Ридъ считаетъ инстинктъ *единственнымъ* основаніемъ нашего убѣжденія въ существованіи внѣшняго міра, то его опроверженіе теоріи Беркли вкрайнѣ неумѣстно. Во-первыхъ, оно

неумѣстно потому, что существованіе этого *убѣжденія* вовсе не оспаривается; во-вторыхъ, потому, что хотя мы необходимо должны дѣйствовать согласно своимъ инстинктамъ, но эта необходимость не есть доказательство *правильности* нашихъ убѣжденій; въ третьихъ, потому, что если судьей здѣсь является инстинктъ, а не разумъ, то опроверженіемъ гипотезы идей ровно ничего нельзя доказать.

Такимъ образомъ, если-бы Ридъ и дѣйствительно опровергъ гипотезу идей и этимъ снискалъ себѣ ту славу, на которую онъ претендуетъ, то онъ все-таки разрушилъ-бы только форпостъ, а не крѣпость, за которую онъ принялъ его. Здѣсь не лишнимъ будетъ сказать нѣсколько словъ о его собственной теоріи восприятія. Онъ до нѣкоторой степени правъ, считая гипотезу идей произвольной. Мы не имѣемъ основанія предполагать, что умъ воспринимаетъ образы предметовъ, а не самые предметы. Но онъ, однако, упускаетъ изъ вида или, правильнѣе, отрицаетъ тотъ фактъ, что мы воспринимаемъ предметы *чрезъ* извѣстное *посредство*; по его мнѣнію, предметы воспринимаются *непосредственно.* Объясненія его противорѣчивы и сбивчивы, но онъ такъ часто высказывается въ этомъ смыслѣ, что нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что, по его мнѣнію, мы воспринимаемъ предметы непосредственно. Согласно его представленію, умъ находится лицомъ къ лицу съ предметомъ и прямо воспринимаетъ его, безъ всякаго посредства идей, образовъ, изображеній или чего-либо подобнаго. На этотъ счетъ онъ, однако, глубоко заблуждается; борьба противъ «идей» слишкомъ далеко завела его. Сказать, что на насъ оказываютъ воздѣйствіе *предметы*, а не *образы* предметовъ, совсѣмъ не то, что сказать, что мы *воспринимаемъ предметы непосредственно.* Первое справедливо; второе же совершенно несогласно съ тѣмъ, что намъ извѣстно о воспріятіи, и въ этомъ отношеніи самъ Ридъ постоянно противорѣчитъ самому себѣ.

«Когда я присматриваюсь, говоритъ онъ, возможно внимательнѣе къ тому, что происходитъ въ моемъ умѣ, то для меня становится яснымъ, что *тотъ самый предметъ*, который я видѣлъ вчера, и ароматъ, который я обонялъ, суть *непосредственные объекты* моего ума и нынѣ, когда я вспоминаю объ нихъ... Внимательное наблюденіе убѣждаетъ меня въ томъ, что объектами памяти служатъ прежніе предметы, а не *нынѣшнія* (настоящія) *идеи*».

Таковъ аргументъ, которымъ онъ старается поразить гипотезу идей, предполагающую, что мы воспринимаемъ только то, что находится въ воспринимающемъ умѣ, что въ дѣйствительности воспринимаются не внѣшніе предметы, а лишь извѣстные образы и изображенія, запечатлѣнныя въ нашемъ умѣ. Аргументъ Рида вполнѣ несостоятеленъ. *Самый предметъ*, роза, напр., о которой онъ думаетъ, вовсе не есть *непосредственный* объектъ: она находится не въ умѣ, а совсѣмъ въ другомъ мѣстѣ. Объ ароматѣ мы даже и не можемъ вспоминать; мы не въ состояніи возстановить

это обонятельное ощущеніе, и можемъ только мыслить о немъ. Вспоминать можно только о томъ, что роза произвела на насъ извѣстное впечатлѣніе, т. е. возбудила въ насъ то ощущеніе, которое называется ароматомъ и которое не можетъ быть воспроизведено воспоминаніемъ. Мы полагаемъ, что Ридъ едва-ли хотѣлъ сказать то, что выходитъ изъ буквальнаго смысла его словъ. Быть можетъ, онъ намѣревался сказать, что когда мы думаемъ о розѣ и объ ароматѣ, то объектомъ нашего мышленія будетъ роза, а не идея о розѣ. Но это слишкомъ вульгарный трюизмъ. Затѣмъ онъ говоритъ, что «въ актѣ воспоминанія объектами для ума служатъ прежніе предметы, а не *нынѣшнія* идеи». Это также безплодный трюизмъ, или же заблужденіе. Измѣнимъ эту мысль такъ: «въ актѣ воспоминанія, уму представляются не самые предметы, о которыхъ мы думаемъ, но только мысли о нихъ». Ридъ не станетъ и не можетъ, конечно, оспаривать правильности такой замѣны, а между тѣмъ мы только строже формулировали гипотезу идей, замѣстивъ «идеи» «мыслями». Ридъ, безъ сомнѣнія, введенъ былъ въ заблужденіе двусмысленностью слова «объектъ», которое означаетъ у него все то, о чемъ мыслитъ умъ, такъ что онъ хотѣлъ лишь сказать, что умъ мыслитъ о самомъ предметѣ, а не объ идеѣ его. Въ гипотезѣ же идей «объектъ» значитъ то, что *представляется уму непосредственно* и находится съ нимъ лицомъ къ лицу, т. е. идея или мысль, и согласно этому умъ прежде всего имѣетъ дѣло съ мыслями, онъ можетъ думать *о предметѣ*, но только *чрезъ посредство мысли*.

Разница здѣсь заключается въ слѣдующемъ. Идеалистъ утверждаетъ, что когда на насъ дѣйствуютъ внѣшніе предметы, то мы воспринимаемъ свои ощущенія, а не предметы, которыми они возбуждаются. Ридъ же полагаетъ, что, сознавая свои ощущенія, мы этимъ самымъ воспринимаемъ предметы. Далѣе идеалистъ говоритъ, что когда мы думаемъ о предметахъ, то непосредственнымъ объектомъ, находящимся лицомъ къ лицу предъ нашимъ умомъ, является не предметъ, а идея (мысль), между тѣмъ какъ по словамъ Рида, объектомъ этимъ служитъ *самый предметъ*, что или совершенно нелѣпо, или же нисколько не отличается отъ основнаго положенія гипотезы идей.

Мы готовы допустить, что обособленіе мысли отъ мыслящаго, а также и обращеніе ея въ «объектъ» не должно имѣть мѣста; терминологія Рида, быть можетъ, заключаетъ въ себѣ меньше неправильностей. Но затѣмъ никакихъ другихъ преимуществъ за нимъ нельзя признать. Онъ не утверждаетъ, что наши ощущенія сходны съ вызывающими ихъ причинами; болѣе того, онъ воображаетъ, что онъ разрушаетъ гипотезу идей именно тѣмъ, что обнаруживаетъ несходство между матеріей и ощущеніями. Онъ постоянно и настойчиво твердитъ о томъ, что внѣшній міръ не представляетъ никакого сходства съ ощущеніями. «Въ самомъ дѣлѣ, никто не въ состояніи представить себѣ, чтобы какое-либо

ощущеніе походило на то или другое качество предмета. Никто также не докажетъ сколько нибудь убѣдительно, что ощущенія наши не могли бы быть такими, каковы они теперь, и въ томъ случаѣ, если-бы вовсе не существовало ни тѣлъ, ни качествъ тѣлъ» *). Если это такъ, то, спрашивается, какимъ образомъ пріобрѣтаются свѣдѣнія о внѣшнемъ мірѣ. На это Ридъ отвѣчаетъ: «чрезъ посредство инстинкта, которымъ мы одарены для этой цѣли». Если же, прижавъ его къ стѣнѣ, вы спросите, что собственно сообщаетъ намъ этотъ инстинктъ относительно матеріи, то онъ отвѣтитъ: «Самымъ актомъ ощущенія намъ внушается увѣренность, что причина его заключается въ томъ свойствѣ предмета, которое способно было вызвать это ощущеніе». Таково-же и мнѣніе Локка.

Существенный пунктъ въ теоріи Рида заключается въ томъ, что совмѣстно съ ощущеніями являются и воспріятія. «Роль нашихъ чувствъ, говоритъ онъ, двоякая: они доставляютъ намъ разнообразныя ощущенія, изъ которыхъ одни пріятны, другія непріятны, третьи безразличны; въ то-же время чувства даютъ намъ понятіе (идею) и внушаютъ намъ непоколебимую вѣру въ существованіе внѣшнихъ предметовъ. Это понятіе и вѣра, внушаемыя намъ природой при посредствѣ чувствъ, называются нами *воспріятіемъ*» **). Ридъ придаетъ такую важность этому обстоятельству, что считаетъ игнорированіе его причиной постоянныхъ заблужденій философовъ, но, по нашему мнѣнію, онъ самъ въ этомъ случаѣ обнаруживаетъ замѣчательную близорукость. Ни Беркли, ни Юмъ не отрицали того факта, что намъ присуще убѣжденіе въ существованіе внѣшнихъ предметовъ, какъ причинъ нашихъ ощущеній; Беркли говорилъ только, что нѣтъ никакого скрытаго субстрата этихъ причинъ, а Юмъ настаивалъ на томъ, что нѣтъ разумнаго оправданія для нашей вѣры въ существованіе внѣшнихъ предметовъ. Въ чемъ-же послѣ этого заключается особенность воспріятія, по понятіямъ Рида? Самъ Ридъ видитъ эту особенность въ томъ, что воспріятіе есть между прочимъ и «вѣра», но въ этомъ случаѣ онъ, по меньшей мѣрѣ, злоупотребляетъ словами. Однако признаемъ все, чего онъ требуетъ, и окажется, что его мысль сводится къ тому, что ощущенія наши сопровождаются вѣрой въ существованіе внѣшней причины этихъ ощущеній. На это Беркли можетъ сказать: «Совершенно справедливо, но только эта причина не есть немыслящая матерія». Отвѣтъ же Юма могъ-бы быть таковъ: «Совершенно справедливо, но мы не въ состояніи найти разумнаго оправданія для нашей вѣры; мы ничего не можемъ знать объ этой причинѣ». Противъ этого у Рида есть только одно возраженіе: «воспріятіе есть вѣра»,—возраженіе, которое считается его школой удовлетворительнымъ, тогда какъ

*) Inquiry, гл. V, § 2.
**) Essays on Intellectual Powers, II, гл. XVII.

оно есть только злоупотребленіе словами и имѣетъ еще и ту слабую сторону, что оно можетъ относиться только къ Юму, но не къ Беркли. Если воспріятіе есть вѣра, и мы воспринимаемъ внѣшній міръ, то есть еще смыслъ указать на это Юму, когда онъ говоритъ, что нѣтъ никакихъ основаній для нашей вѣры. Но по отношенію къ Беркли указаніе это не имѣетъ никакого значенія. Онъ говоритъ, что мы вѣримъ въ существованіе внѣшняго міра, но что это не есть міръ немыслящей матеріи, а міръ божественной дѣятельности. Ридъ не станетъ утверждать, конечно, что ощущеніе или воспріятіе даетъ намъ возможность распозновать *сущность* дѣйствующихъ на насъ причинъ; онъ неоднократно замѣчаетъ, что мы не можемъ знать, *каковы* эти причины, но знаемъ только, что онѣ существуютъ. Если міръ *намековъ* не подлежитъ наблюденію, то никакой теоріей воспріятія нельзя опровергнуть Беркли. Неудовлетворительная сторона его ученія, какъ мы старались выяснить, заключается въ произвольности его предположенія относительно непосредственнаго воздѣйствія Божества.

Ридъ говоритъ, что выводы идеализма и скептицизма должны быть приняты безъ возраженія, если только согласиться съ положеніемъ Беркли, что «нѣтъ такого понятія о матеріальномъ предметѣ, которое не представляло-бы сходства съ какимъ-либо ощущеніемъ». Это-то положеніе онъ и оспариваетъ, бросая такого рода вызовъ школѣ Беркли: «Я смиренно предлагаю произвести нѣкоторый *experimentum crucis*, или испытаніе, послѣ котораго идеализмъ или падетъ, или восторжествуетъ; оно быстро разрѣшитъ весь этотъ споръ. Для испытанія можно взять или протяженіе, или форму, или движеніе, или-же и то, и другое, и третье. Одно изъ двухъ: понятія эти или суть идеи ощущенія, или нѣтъ. Если будетъ доказано, что хоть одно изъ этихъ понятій есть идея ощущенія или представляетъ малѣйшее сходство съ какимъ-либо ощущеніемъ, то мнѣ придется умолкнуть, отказаться отъ всякой попытки примирить въ этомъ вопросѣ разумъ съ здравымъ смысломъ и признать побѣду идеальнаго скептицизма» *). Мы принуждены были нѣсколько разъ перечитать эти строки, чтобы уловить ихъ смыслъ, и все-таки не вполнѣ увѣрены, что онѣ поняты нами. Если онѣ что нибудь и означаютъ, то только въ томъ случаѣ, если выраженіе «идеи ощущенія» разумѣть въ смыслѣ «образы ощущенія». Конечно, понятіе о протяженіи не есть копія какого-либо одного ощущенія. Но если Ридъ хочетъ сказать, что понятіе о протяженіи не есть результатъ многихъ ощущеній, возбуждаемыхъ въ насъ предметомъ, если онъ желалъ высказать ту мысль, что понятіе о протяженіи не есть абстрактная идея, выражающая какое-либо свойство тѣлъ, свойство, извѣстное намъ только чрезъ посредство ощущенія, то въ та-

---

*) Inquiry, гл. V, § 7.

комъ случаѣ мы должны прекратить всякіе споры и оставить его съ его удивительнымъ открытіемъ въ покоѣ.

Теорія воспріятія Рида состоитъ въ слѣдующемъ. Внѣшніе предметы вызываютъ въ насъ извѣстныя ощущенія. Основываясь на этихъ ощущеніяхъ, мы признаемъ существованіе тѣхъ или другихъ свойствъ способныхъ возбуждать эти ощущенія. Ридъ раздѣляетъ эти свойства на первичныя и вторичныя. Первичныя, говоритъ онъ, воспринимаются *непосредственно*, вторичныя же— *косвенно*.

Такова та теорія, которая вмѣстѣ съ предположеніемъ о существованіи «врожденнаго инстинкта» дала, какъ говорятъ, Риду возможность разрушить идеализмъ. Ясно, однако, что идеализму ровно ничего не угрожало-бы, если-бы Бэркли отказался отъ своей гипотезы идей и принялъ ученіе Рида. «Неизвѣстныя причины», названныя Ридомъ «качествами», у Бэркли носятъ названіе «божественныхъ законовъ». Различіе здѣсь только въ словахъ.

Въ этомъ заключается отношеніе теоріи Рида къ идеализму. Что же касается Юма, то и для него она не представляетъ никакой опасности. Въ отвѣтъ Риду онъ могъ бы сказать: «Все, что заключается въ ощущеніи, есть ощущеніе; ваше «воспріятіе» (которое вы называете вѣрой) свойствъ не болѣе, какъ *предположеніе*, хотя правда, необходимое, но я и самъ всегда утверждалъ, что вѣра наша въ существованіе внѣшнихъ причинъ ощущенія есть *непобѣдимый предразсудокъ*, и я настаиваю только на томъ, что эта вѣра покоится на предразсудкѣ, а не на разумномъ основаніи».

По отношенію къ Локку теорія Рида не представляетъ никакихъ отличій. Но школа Рида всегда воображала будто его пресловутое опроверженіе гипотезы идей разрушаетъ Локковскую теорію происхожденія знаній, что совершенно ошибочно. Изъ того, что Бэркли и Юмъ развили философію Локка до тѣхъ крайностей, предъ которыми онъ благоразумно остановился, выведено было заключеніе, что его ученіе о происхожденіи знанія неразрывно связано съ гипотезой идей и вмѣстѣ съ нею должно пасть или сохранить свою силу. Изъ этого же, вѣроятно, сложилось общераспространенное, но вполнѣ ложное, мнѣніе, будто взгляды Локка на знаніе приводятъ къ атеизму. Они привели къ Юму. Чтобы показать, насколько несостоятельно вышеупомянутое предположеніе школы Рида, мы обратимъ ея вниманіе на то, что, во-первыхъ, идеализмъ не связанъ неразрывно съ гипотезой идей, хотя Бэркли въ частности и могъ признавать эту гипотезу, а во-вторыхъ, философія Локка совершенно не зависитъ отъ этой гипотезы, и въ своемъ «Обзорѣ» доктринъ Мальбранша онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергаетъ ее. Это имѣетъ тѣмъ большее значеніе, что, не смотря то, что обыкновенно онъ небреженъ и непостояненъ въ своихъ выраженіяхъ, онъ во всѣхъ своихъ раз-

сужденіяхъ употребляетъ слово «идея» въ смыслѣ «понятія» или «мысли».

Въ заключеніе намъ остается сказать, что, хотя философія здраваго смысла, какъ это, надѣемся, ясно показано было, проявила замѣчательное безсиліе въ борьбѣ противъ Бэркли и Локка, но за ней должна быть признана та заслуга, что она способствовала болѣе серьезному изученію психологіи. Быть можетъ, можно кое-что возразить противъ фразъ въ родѣ «индуктивная метафизика» и «экспериментальная философія ума», фразъ, къ которымъ такъ любитъ прибѣгать Дугальдъ Стюартъ для опредѣленія характера своихъ изслѣдованій, однако, нельзя все-таки не признать значенія за его «*Elements*» или за такимъ трудомъ, какъ «*Lectures*» Брауна. Сочиненія эти настолько извѣстны, что о достоинствахъ ихъ нѣтъ нужды распространяться здѣсь. Менѣе извѣстно сочиненіе покойнаго Джемса Милля «*Analysis of the Mind*», представляющее развитіе доктрины Гартли, освобожденной отъ ея физической гипотезы. Это весьма цѣнный трудъ, который давно пріобрѣлъ-бы извѣстность, если-бы былъ написанъ болѣе увлекательнымъ языкомъ. Всѣмъ, кто интересуется изслѣдованіями этого рода, неоходимо ознакомиться съ этимъ сочиненіемъ *).

Философія шотландской школы была протестомъ противъ скептицизма. Протестъ этотъ былъ неудаченъ, но за нимъ явился въ Германіи другой протестъ, основанный на философскихъ принципахъ. Онъ также окончился неудачей, но это была неудача инаго рода, и вообще онъ представляетъ болѣе достойную философіи попытку. Читатель догадывается, что мы разумѣемъ Канта.

---

*) Послѣ появленія перваго изданія нашей книги, сэръ В. Гамильтонъ выпустилъ въ свѣтъ собраніе сочиненій Рида, обогативъ ихъ примѣчаніями и поясненіями, свидѣтельствующими о замѣчательной эрудиціи и проницательности сэра Гамильтона. Относительно толкованія сэромъ Гамильтономъ идей Рида, я могу сказать только то, что онъ доказалъ, что способенъ тонкій умъ вычитать въ произведеніяхъ философа здраваго смысла, но нисколько, однако, не убѣдилъ меня въ томъ, что Ридъ и на самомъ дѣлѣ думалъ то, что приписываетъ ему знаменитый преемникъ его. Здѣсь я долженъ кстати замѣтить, что, не располагая достаточнымъ мѣстомъ, я принужденъ былъ ограничиться лишь разсмотрѣніемъ его философскихъ (въ узкомъ смыслѣ этого слова) сочиненій и не могъ оцѣнить должнымъ образомъ многихъ превосходныхъ качествъ его, какъ учителя. Сочиненія его вообще заслуживаютъ внимательнаго изученія и проникнуты научнымъ духомъ.

ВОСЬМАЯ ЭПОХА.

ФИЛОСОФІЯ ВОЗВРАЩАЕТСЯ КЪ ОСНОВНОМУ ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНІИ ЗНАНІЯ.

ГЛАВА I.

КАНТЪ.

§ I. Жизнь Канта.

Эмануилъ Кантъ родился въ Кенигсбергѣ, въ Пруссіи, 22 апрѣля, въ 1724 г. Предки его родомъ изъ Шотландіи — обстоятельство, представляющее нѣкоторый интересъ, если принять во вниманіе философское родство Канта съ Юмомъ. Отецъ его, сѣдельный мастеръ, былъ человѣкомъ испытанной честности. Его мать отличалась нѣсколько суровымъ, но прямымъ характеромъ, всегда говорила правду и требовала того же и отъ другихъ. Кантъ съ раннихъ лѣтъ воспитывался въ любви къ истинѣ, и имѣлъ предъ собой такіе образцы нравственности, которые должны были благопріятствовать выработкѣ его твердыхъ принциповъ.

Г-жа Сталь замѣтила, что развѣ только въ исторіи Греціи найдется другой примѣръ такой строго философской жизни, какъ жизнь Канта. Онъ дожилъ до преклонныхъ лѣтъ и никогда не покидалъ снѣговъ угрюмаго Кенигсберга. Здѣсь онъ прожилъ мирно и счастливо, погруженный въ размышленіе, занятый чтеніемъ лекцій и своими сочиненіями. Онъ овладѣлъ всѣми науками, изучилъ языки и занимался литературой. Это былъ типъ нѣмецкаго профессора; онъ вставалъ съ постели, курилъ, пилъ кофе, писалъ, читалъ лекціи и гулялъ, непремѣнно въ одинъ и тотъ же часъ. Во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ Эмануилъ Кантъ, какъ говорили, былъ пунктуаленъ, какъ часы кафедральнаго собора *).

Онъ рано сталъ слушать лекціи въ университетѣ. Здѣсь началась и окончилась его карьера. Сначала онъ занимался, главнымъ образомъ, математикой и физикой, и объ успѣхахъ его въ этихъ наукахъ скоро заявили разныя изданныя имъ сочиненія. Онъ,

*) По его словамъ, разъ только случилось, что онъ въ теченіи двухъ или трехъ дней не совершалъ обычныхъ прогулокъ, отъ которыхъ его удержало чтеніе только что появившагося тогда „Эмиля“ Руссо.

между прочимъ, первый возвѣстилъ о существованіи планеты Уранъ, что признано самимъ Гершелемъ, открывшимъ ее.

Ни одно изъ этихъ раннихъ сочиненій Канта не обращало на себя особеннаго вниманія, пока съ появленіемъ *Критики чистаго разума* имя его постепенно вошло въ такую славу, что рѣшительно все, что только выходило изъ подъ его пера, пріобрѣтало въ глазахъ публики интересъ. Впрочемъ, и *Критика* не сразу была замѣчена. Новизна ея взглядовъ, отталкивающая терминологія и тяжелое изложеніе мѣшали въ теченіи нѣкотораго времени разглядѣть ея достоинства. Но, наконецъ, они были оцѣнены и о нихъ возвѣщено было въ печати. Вся Германія огласилась панегириками въ честь новой философіи. Почти каждая каѳедра въ университетѣ занята была «кантистомъ». Появлялось безчисленное множество сочиненій и памфлетовъ, оспаривавшихъ или защищавшихъ принципы критической философіи. Кантъ сравнивалъ себя съ Коперникомъ, ученики же его видѣли въ немъ и Коперника и Ньютона, такъ какъ онъ не только далъ новое направленіе метафизикѣ, подобно тому, какъ Коперникъ далъ новое направленіи астрономіи, но и закончилъ науку, которой положилъ основаніе.

Критика чистаго разума, какъ говоритъ самъ Кантъ, была плодомъ 12-лѣтняго размышленія. Но она написана была менѣе, чѣмъ въ пять мѣсяцевъ. Этими двумя фактами достаточно объясняются внѣшніе недостатки сочиненія Канта. Долго обдумывая свою систему, онъ вносилъ въ нее детальныя подраздѣленія и постоянно пополнялъ свою тяжеловѣсную и безполезную терминологію. Съ другой стороны, быстрота, съ которой онъ писалъ свое сочиненіе, не дала ему возможности позаботиться о языкѣ, а также и о стройности изложенія (зависящей отъ правильнаго расположенія частей и яснаго пониманія значенія каждой изъ нихъ), весьма желательной и обыкновенно отсутствующей въ философскихъ сочиненіяхъ.

Но несмотря на эти недостатки, — которыхъ не простила-бы никакая публика, кромѣ нѣмецкой, — *Критика чистаго разума* вошла въ славу, и Канту пришлось стать ея жертвой. Его безпокоили постоянныя посѣщенія любопытныхъ, не желавшихъ оставить Кенигсбергъ, не взглянувъ на философа. Къ любопытнымъ присоединились и почитатели. Восторженные ученики предпринимали далекія путешествія, чтобы повидаться съ своимъ великимъ учителемъ. Профессоръ Рейссъ съ шумомъ вошелъ въ его кабинетъ, объявивъ, что «онъ пришелъ за сто шестьдесятъ миль посмотрѣть на Канта и поговорить съ нимъ». Посѣщенія эти стали, наконецъ, на столько часты, что въ послѣдніе годы жизни Кантъ просто только показывался на нѣсколько минутъ въ дверяхъ своего кабинета.

Кантъ никогда не бесѣдовалъ о своей собственной философской системѣ, и предметъ этотъ совсѣмъ изгнанъ былъ изъ его

дома. Едва-ли онъ прочелъ хоть одинъ изъ отзывовъ нападавшихъ на него критиковъ. Въ аудиторіи и въ своемъ кабинетѣ онъ посвящалъ философіи достаточно времени, и онъ очень радъ былъ отдохнуть отъ нея въ бесѣдѣ о вопросахъ дня.

Онъ умеръ 12 февраля 1804 г., на 80 году, сохранивъ почти до послѣдней минуты ясность ума. Передъ смертью, во время болѣзни, онъ часто говорилъ о близости своей кончины. «Смерть не пугаетъ меня, говаривалъ онъ, потому что я знаю, какъ надо умирать. Увѣряю васъ, что если-бы я зналъ, что эта ночь будетъ для меня послѣдней, я воздѣлъ-бы руки къ небу и сказалъ: Да будетъ хвала Господу! Совсѣмъ не то было-бы, если-бы я хоть разъ въ жизни причинилъ зло кому-либо изъ его созданій».

Желающіе ознакомиться съ обыденной жизнью Канта, а также со многими любопытными чертами его характера, могутъ обратиться къ очерку Де-Кенси «Послѣдніе дни Эмануила Канта», въ третьемъ томѣ его «*Miscellanies*». По недостатку мѣста, я не могу вдаваться въ такого рода подробности, а равно принужденъ лишь бѣгло упомянуть объ отношеніяхъ Канта къ Сведенборгу, которыми поклонники послѣдняго часто пользовались самымъ непозволительнымъ образомъ; они увѣряли, будто Кантъ засвидѣтельствовалъ фактъ *ясновидѣнія* Сведенборга. На самомъ дѣлѣ ничего подобнаго не было. Въ своемъ *Письмѣ о Сведенборгѣ* *) Кантъ разсказываетъ, что онъ *слышалъ* о двухъ случаяхъ ясновидѣнія Сведенборга и прибавляетъ, что не знаетъ, какъ опровергнуть ихъ, такъ какъ подлинность ихъ засвидѣтельствована весьма почтенной личностью; но самъ Кантъ вовсе не подтверждаетъ ихъ, а въ своей *Антропологіи* (§§ 35 и 37) **) онъ энергически выражаетъ свое презрѣніе къ сведенборгіанизму и ко всему тому, что онъ называетъ *Schwärmerei*.

§ II. Историческое значеніе Канта.

Въ Англіи довольно распространено мнѣніе, будто Кантъ былъ «мечтатель». Его считаютъ какимъ-то мистикомъ, и идеи его характеризуются тѣмъ эпитетомъ «*трансцедентальный*», которымъ здравый смыслъ выражаетъ свое пренебреженіе къ причудамъ философовъ. «Мечтанія Кантовской философіи» и «трансцедентальная чепуха» суть фразы, которыя нынѣ, хотя и не столь популярны, какъ прежде, но до сихъ поръ еще встрѣчаются и даже тамъ, гдѣ ихъ всего менѣе можно было бы ожидать.

Мы обязаны сказать, что каковы бы ни были заблужденія кантизма, но въ немъ всего менѣе «мечтательности» или «мистицизма». Терминологія Канта, правда, нѣсколько темновата и от-

*) Kleine Antropologische Schriften (Theil VII, стр. 5, изданіе Розенкранца и Шуберта).

**) Kleine Anthropologische Schriften, zweite Abtheil., стр. 89 и слѣд.

талкиваетъ читателей, но съ усвоеніемъ ея исчезаетъ всякая темнота, и предъ вами является философская система, значительно превосходящая силою, ясностью и удобопонятностью всѣ тѣ системы, которыя обыкновенно считаются достаточно ясными.

По нашему мнѣнію, система Канта совершенно понятна, но ни самому Канту, ни тѣмъ, которые излагали ее, не удалось избѣгнуть далеко непривлекательныхъ неологизмовъ и обилія всякихъ терминовъ *). Здѣсь мы поставили себѣ задачей изложить его систему, насколько возможно, обыкновеннымъ философскимъ языкомъ, и затѣмъ, выяснивъ ея историческое значеніе, связать ее съ умозрѣніями, уже извѣстными читателю.

Главный вопросъ, занимавшій философовъ, начиная отъ Спинозы и до Канта, состоялъ въ слѣдующемъ: *существуютъ ли или нѣтъ такія идеи, которыя могутъ быть названы необходимо, абсолютно истинными?* Вопросъ этотъ сводится къ вопросу о томъ, *существуютъ ли или нѣтъ идеи, независимыя отъ опыта?*

Большинство философовъ рѣшило этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что нѣтъ идей, независимыхъ отъ опыта; Юмъ же показалъ, что опытъ ничего не можетъ дать, кромѣ чисто относительной истины.

Опытъ неудержимо велъ къ скептицизму, и та дилемма, на которую мы указали, когда говорили о первомъ кризисѣ въ новѣйшей философіи, снова предстала предъ нею: спинозизмъ или скептицизмъ? Несмотря на всѣ свои усилія, философы снова вернулись къ вопросу, съ котораго начали. Но какъ спинонизмъ, такъ и скептицизмъ одинаково устрашали ихъ своими послѣдствіями, и, прежде чѣмъ подчиниться этой дилеммѣ, они пытались обойти ее. Временное прибѣжище найдено было шотландской школой въ здравомъ смыслѣ, а Кантомъ въ *критицизмѣ*.

Кантъ назвалъ свою систему *критической* философіей. Онъ поставилъ себѣ цѣлью изслѣдовать сущность того опыта, который

---

*) Послѣ того, какъ написаны были эти строки, мы прочли сочиненіе Виктора Кузена, *Leçons sur Kant*, vol. I, Paris. 1842 (оно переведено на англійскій языкъ м-ромъ Henderson, London, 1854). Это лучшее изложеніе Канта, какое намъ извѣстно, замѣчательное также и удобопонятностью. Съ пользою можетъ быть прочитана ясно написанная, хотя и не отличающаяся полнотой изложенія глава о Кантѣ въ полезномъ трудѣ Barchou de Penhoen'a, *Histoire de la Philos. allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel. 2 vol., Paris, 1836.* Укажемъ также на Морелля *History of Speculative Phil. in the Nineteenth Century.* Читателямъ, владѣющимъ нѣмецкимъ языкомъ, мы совѣтуемъ прочесть Chalybäus'a, *Historische Entwickelungen Speculat. Phil. von Kant bis Hegel, Dresden, 1843* (сочиненіе это два раза переведено на англійскій языкъ: м-ромъ Тулькомъ и м-ромъ Эдерсгеймомъ). Мишле *Geschichte der letzten Systeme der Phil. in Deutschland von Kant bis Hegel* (Berlin, 1856)—трудъ ученый и цѣнный, но онъ не для начинающихъ. Вообще наиболѣе пригодно сочиненіе I. Wilm'a *Hist. de la Phil. allemande depuis Kant jusqu'à Hegel. Paris, 1856. Критика чистаго разума* Канта переведена м-ромъ Мейкльджономъ (*Zohn's Philosophical Library*, 1855) систематично и съ большимъ искусствомъ, такъ что переводу этому можно вполнѣ довѣрять, что только въ рѣдкихъ случаяхъ можно сказать о переводахъ съ нѣмецкаго языка на англійскій.

приводилъ къ скептицизму. Въ то время какъ большинство философовъ склонялось къ тому мнѣнію, что опытъ есть источникъ всякаго знанія, Кантъ задалъ себѣ вопросъ: что такое опытъ? каковы его элементы?

Задача Канта представляла лишь новую сторону той проблемы о человѣческомъ знаніи, которую рѣшалъ Локкъ въ своемъ «Опытѣ». Этотъ глубокій и трудный вопросъ сначала раздѣлялъ философовъ на два противоположныхъ лагеря; одни полагали, что знаніе всецѣло опредѣляется опытомъ и что всѣ матеріалы доставляются ощущеніемъ и перерабатываются размышленіемъ; другіе же были того мнѣнія, что отъ ощущенія зависитъ только часть нашего знанія. Эта вторая школа утверждала, что существуютъ такіе элементы знанія, которые не могутъ быть выведены изъ ощущенія и вовсе не подлежатъ ему. Такова, напр., идея субстанціи. Опытъ даетъ намъ лишь знаніе *свойствъ*, къ которымъ мы уже сами прибавляемъ субстратъ, называемый субстанціей. Самъ Локкъ призналъ, что эта идея субстрата, которую мы *должны* присоединять къ свойствамъ, отнюдь не вырабатывается путемъ ощущенія матеріальныхъ объектовъ. Другія идеи, каковы причинность, безконечность, вѣчность и т. д., также не зависятъ отъ опыта; *ergo*, говоритъ эта школа, онѣ предшествуютъ ему.

Съ теченіемъ времени изслѣдованіе обнаружило несостоятельность теоріи врожденныхъ идей и даже Декартъ принужденъ былъ отказаться отъ нея, уступая доводамъ своихъ противниковъ. Тѣмъ не менѣе фактъ, что нѣкоторыя идеи, повидимому, не могутъ быть выведены изъ опыта, оставался въ силѣ и требовалъ объясненія. Въ виду этого Лейбницъ и предложилъ теорію, согласно которой всѣ наши знанія *начинаются* ощущеніемъ, но не всѣ *вытекаютъ* изъ него; уму въ этомъ случаѣ также принадлежитъ своя доля, и то, что доставляется имъ, носитъ характеръ всеобщности, необходимости и, слѣдовательно, истины. Ученіе это, слегка измѣненное, извѣстно подъ именемъ теоріи «врожденныхъ инстинктовъ» или «основныхъ законовъ вѣры».

Кантъ съ своей стороны также долженъ былъ допустить тотъ фактъ невозможности вывести всѣ знанія изъ опыта, на признаніи котораго настаивали противники сенсуалистовъ. Онъ вознамѣрился подвергнуть этотъ фактъ тщательному изслѣдованію, и это привело его къ критическому разсмотрѣнію умственныхъ процессовъ. Кантъ считалъ идею своей критической философіи совершенно оригинальною *). Никому до него не приходило на мысль подвергнуть разумъ такому всестороннему критическому анализу съ цѣлью рѣшить вопросъ: возможны ли *апріорныя* синтетическія сужденія, возможна ли метафизика? Конечно, никто не отдѣлялъ апріорныхъ элементовъ знанія отъ опытныхъ, какъ сдѣлалъ это Кантъ, считавшій это необходимымъ для построенія своей системы, но со

*) На это указываетъ и сэръ В. Гамильтонъ, Discussions, стр. 15.

времени Гоббса вся философія, какъ мы видѣли, занята была исканіемъ критеріевъ достовѣрности нашихъ сужденій.

Изученіе собственнаго сознанія привело Канта къ заключенію, что ни то, ни другое изъ обычныхъ объясненій происхожденія знанія не правильно. Такія отвлеченныя идеи, какъ идея времени, пространства, причинности, и т. д., не могутъ быть сведены къ одному опыту, а съ другой стороны идеи эти, хотя онѣ и *апріорны*, не могутъ считаться абсолютно *независимыми* отъ опыта, такъ какъ онѣ суть лишь какъ бы *формы* (необходимыя условія) нашего опыта.

Не существуетъ, говоритъ Кантъ, тѣхъ *двухъ* источниковъ знанія , изъ которыхъ однимъ источникомъ считались внѣшніе предметы, а другимъ человѣческій разумъ. Знаніе имѣетъ лишь *одинъ* источникъ, и этимъ источникомъ служитъ *соединеніе* объекта и субъекта. Такъ, вода есть соединеніе кислорода и водорода, но нельзя сказать, чтобы вода была продуктомъ двухъ причинъ: кислорода и водорода: образованіе ея зависитъ лишь отъ одной причины, а именно отъ соединенія этихъ двухъ элементовъ.

Такой взглядъ предполагаетъ два отдѣльныхъ фактора знанія. «Несомнѣнно, говоритъ Кантъ, что всякое знаніе наше начинается опытомъ. Ибо, чѣмъ наша способность познаванія можетъ быть возбуждаема къ дѣятельности, какъ не объектами, которые дѣйствуютъ на наши чувства и частью сами вызываютъ въ насъ представленія (*Vorstellungen*), частью лишь побуждаютъ наши умственныя силы къ работѣ, заставляя ихъ сравнивать, связывать или разъединять эти представленія и такимъ образомъ превращать сырой матеріалъ нашихъ чувственныхъ впечатлѣній въ то знаніе объектовъ, которое называется опытомъ? Такимъ образомъ, по отношенію ко времени никакое знаніе наше не предшествуетъ опыту, оно начинается имъ. Однако, хотя всякое знаніе начинается опытомъ, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы всякое знаніе происходило изъ опыта. Ибо, напротивъ, вполнѣ возможно допустить, что наше эмпирическое знаніе (*Erfahrungserkenntniss*) состоитъ частью изъ знаній, пріобрѣтенныхъ чрезъ посредство впечатлѣній, частью изъ знаній, доставляемыхъ способностью познаванія (причемъ чувственныя впечатлѣнія служатъ лишь поводомъ къ ея проявленію). Однако эту послѣднюю часть мы научаемся отличать отъ элемента, доставляемаго чувствами, только послѣ продолжительнаго времени, внимательно присматриваясь къ ней и постоянно пробуя обособлять ее. Нельзя поэтому, безъ обстоятельнаго изслѣдованія, только по первому взгляду рѣшить вопросъ, существуетъ ли знаніе вполнѣ независимое отъ опыта и даже отъ всякихъ чувственныхъ впечатлѣній» *).

Рѣшеніе этого вопроса составляетъ задачу *Критики* Канта.

Весь міръ есть для насъ рядъ явленій. Спрашивается, суть

---

*) *Kritik*. Einleitung.

ли эти явленія *продукты ума*, воспринимающаго ихъ или же они *представляютъ* только самые предметы? Идеализмъ или реализмъ? Ни первое, ни второе, но и то, и другое вмѣстѣ. Явленіе или чувственное впечатлѣніе есть результатъ взаимодѣйствія ума и объекта; отъ сочетанія ихъ происходитъ воспріятіе.

Умъ вноситъ въ актъ воспріятія свои элементы, облекая ихъ въ извѣстныя присущія ему формы или, иначе, предъявляя ихъ обусловленными извѣстнымъ образомъ. Эти формы, представляющія способы умственной дѣятельности, только и дѣлаютъ возможнымъ воспріятіе. Если бы у насъ были одни лишь ощущенія, т. е. если-бы въ то время, когда на насъ дѣйствуютъ объекты, *мы съ своей стороны не оказывали-бы на нихъ воздѣйствія*, то получилось-бы нѣчто подобное игрѣ вѣтра на эоловой арфѣ; опытное знаніе было-бы невозможно. Оно можетъ имѣть мѣсто только тогда, когда умъ схватываетъ объекты въ связи съ формами воспринимающей способности.

Критика Канта направлена какъ противъ Локка, насколько она признаетъ идеи, независимыя отъ опыта, такъ и противъ Юма, насколько она считаетъ эти идеи всеобщими, необходимыми и неотразимыми. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Кантъ, — и это не лишено важности, — доказалъ въ своей «Критикѣ», что идеи эти, несмотря на ихъ всеобщность и несомнѣнность, не могутъ быть названы *абсолютно* истинными, что онѣ истинны лишь *субъективно*. Это равносильно возвращенію къ доктринѣ Юма; ибо хотя Юмъ считалъ нашу вѣру въ причинность слѣдствіемъ привычки, а Кантъ слѣдствіемъ законовъ ума, но оба они находили, что нельзя знать, каковы предметы *per se*.

По нашему мнѣнію, кантовскій анализъ элементовъ мысли представляетъ по тѣмъ выводамъ, которые могутъ быть сдѣланы изъ него, научную основу скептицизма. Кантъ сравниваетъ свою философскую реформу съ реформою, произведенной Коперникомъ въ астрономіи *). Неудовлетворенный трудами своихъ предшественниковъ, Коперникъ рѣшилъ испытать, не увѣнчаются ли его усилія успѣхомъ, если онъ встанетъ на другую почву, если, вмѣсто вращенія солнца вокругъ земли, онъ предположитъ вращеніе земли вокругъ солнца. Точно также и Кантъ говоритъ, что вмѣсто обычнаго предположенія, что наше знаніе опредѣляется внѣшними объектами, онъ считаетъ болѣе правильнымъ принять, что наоборотъ, объекты подчиняются законамъ нашего ума. Систему-же свою онъ называетъ критическою потому, что основана на анализѣ нашихъ познавательныхъ способностей. Мы считаемъ какъ его сравненіе себя съ Коперникомъ, такъ и данное имъ своей системѣ названіе неправильными. Изслѣдованіе познавательныхъ способностей, какъ мы часто говорили, всегда было важнымъ предметомъ философской мысли, и хотя анализъ Канта по своимъ ре-

---

*) См. знаменитое второе предисловіе къ «*Критикѣ*».

зультатамъ представляетъ нѣкоторыя особенности, но въ отношеніи метода ничего новаго въ немъ нѣтъ. Коперникъ совершенно измѣнилъ точку зрѣнія, о Кантѣ же этого нельзя сказать. Попытка его вывести законы внѣшняго (феноменальнаго) міра изъ законовъ ума лишь нѣсколько серьезнѣе попытки Декарта воссоздать міръ, оставаясь на почвѣ сознанія. По методу анализъ Канта одинаковъ съ анализами Лейбница и Беркли, результатами же Кантъ значительно приближается къ Юму, такъ какъ оба они говорятъ, что, не зная ничего, кромѣ своихъ собственныхъ идей, мы никогда не будемъ въ состояніи узнать, каковы предметы *per se*. Правда, Кантъ, подвергнувъ анализу умственную дѣятельность, открылъ нѣкоторые критеріи достовѣрности, но онъ призналъ, что эти критеріи не относятся къ тому, что лежитъ внѣ ума, и что въ сферу познанія входятъ только феномены. Обозрѣвъ свое изслѣдованіе и заявивъ, что онъ охватилъ всю область человѣческаго разума и въ точности измѣрилъ ее, онъ пришелъ въ концѣ концовъ къ тому заключенію, что область эта имѣетъ всетаки предѣлы; она не болѣе, какъ островъ. Природа опредѣлила ей неизмѣнныя границы. Она есть царство истины, но внѣ и вокругъ этой области — бурное и безграничное море, среди котораго ничего нельзя открыть и ничего нельзя увидѣть, кромѣ иллюзій. Здѣсь, на этомъ морѣ, мореплавателя вводятъ въ заблужденіе то появляющіяся передъ нимъ, то исчезающія ледяныя массы; каждую минуту онъ ожидаетъ открыть землю и устремляется впередъ безъ устали, руководимый лишь надеждой. Являясь игрушкой бурныхъ волнъ, онъ постоянно созидаетъ новые планы, всегда готовится къ новымъ опытнымъ розысканіямъ, отъ которыхъ онъ не можетъ отказаться, но которыя ни къ чему не приводятъ его *).

Скептикамъ Кантъ говоритъ: «Нѣтъ, этотъ опытъ не обманъ; человѣческій разумъ имѣетъ свои неизмѣнные законы и эти законы истинны» Догматикамъ же онъ говоритъ: «Но этотъ разумъ никогда не можетъ узнать, каковы предметы *per se*. Онъ имѣетъ дѣло только со своими собственными идеями; онъ воспринимаетъ только внѣшній обликъ предметовъ. Какъ могли-бы мы познать нумены? Путемъ отторженія ихъ отъ тѣхъ *формъ*, въ которыя неизбѣжно облекли-бы ихъ наши чувствованіе и разумъ (отчего эти нумены и перестали-бы быть явленіями). Но чтобы отдѣлить нумены отъ этихъ формъ, мы должны отрѣшиться отъ сознанія, мы должны замѣстить его такою способностью или такими способностями, которыя могли-бы воспринимать предметы *per se*. Но это, очевидно, невозможно. Мы приходимъ въ сообщеніе съ предметами только чрезъ посредство чувствованія и разума, придающихъ предметамъ тѣ формы, въ которыхъ они намъ представляются».

Отвѣтъ Канта догматикамъ въ сущности тотъ же, что и отвѣтъ Юма. Кантъ доказываетъ, что разумъ, по самой природѣ

*) Kritik, кн. I, гл. III.

своей, не можетъ знать, каковы предметы *per se*. Но, спрашивается, не существуетъ-ли какой-либо другой способности для познанія предметовъ *per se*? На это Кантъ даетъ рѣшительный отвѣтъ: такой способности *нѣтъ*.

Разница между Юмомъ и Кантомъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи, сводится къ слѣдующему: Юмъ называетъ разумъ предательскимъ и говоритъ, что именно поэтому философія невозможна; Кантъ же утверждаетъ, что въ разумѣ нѣтъ ничего предательскаго, но онъ ограниченъ; ему можно довѣрять лишь въ той мѣрѣ, въ какой онъ компетентенъ, но съ нимъ нельзя далеко уйти; область его на столько темна, что философія невозможна.

Какъ ни маловажна на первый взглядъ эта особенность Канта, но ею въ значительной мѣрѣ опредѣлилось примѣненіе кантовскихъ принциповъ. Лживость сознанія, на которую указывалъ Юмъ, привела его къ крайнему скептицизму въ философіи и религіи, — въ двухъ сферахъ, гдѣ разумъ не въ состояніи былъ произнести окончательнаго приговора. Съ другой стороны, правдивость сознанія (въ предѣлахъ его компетентности), въ которой убѣжденъ былъ Кантъ, могла послужить прочнымъ и надежнымъ, хотя и ограниченнымъ, основаніемъ для религіи и морали, какъ это мы увидимъ ниже. Критики Канта вообще не остановили вниманія на послѣдствіяхъ, вытекавшихъ изъ признанія Кантомъ правдивости разума. Но уже изъ того, что онъ явно боролся противъ Юма, не трудно было предвидѣть, что онъ не далъ-бы своему противнику всецѣло удержать за собой позицію.

Мы полагаемъ, что теперь читатели достаточно подготовлены, чтобы слѣдить не безъ интереса за кантовскимъ анализомъ ума. Указавъ на результатъ этого анализа, прежде изложенія самаго анализа, мы разсчитываемъ, что они сосредоточатъ на немъ особенное вниманіе, и, быть можетъ, даже зная напередъ, къ чему клонятся всѣ эти кажущіяся сухими детали, все-таки не сочтутъ ихъ утомительными.

Начнемъ съ знаменитаго вопроса о томъ, *почему возможны апріорныя синтетическія сужденія?* Здѣсь-то и заключается важнѣйшій моментъ борьбы Канта съ Юмомъ. Но прежде всего необходимо уяснить кантовскую терминологію. Онъ раздѣляетъ сужденія на два класса: аналитическія и синтетическія. Аналитическое сужденіе есть лишь точное повтореніе того, что записано въ сознаніи опытомъ. Когда мы говоримъ, что треугольникъ есть фигура съ тремя сторонами или что тѣло имѣетъ протяженіе, мы высказываемъ аналитическое сужденіе, т. е. мы ничего не прибавляемъ къ нашему понятію о тѣлѣ или треугольникѣ, а только анализируемъ это понятіе. Синтетическое-же сужденіе, напротивъ, состоитъ въ томъ, что мы придаемъ какой-либо аттрибутъ предмету, не содержащійся прямо въ самомъ понятіи объ этомъ предметѣ; таково сужденіе: прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками.

Синтетическія сужденія бываютъ двоякаго рода: *апостеріорныя* и *апріорныя*. Первыя вытекаютъ изъ опыта; напр., золото тягуче. Мы должны предварительно узнать, что золото тягуче, прежде чѣмъ приписывать ему свойство тягучести. Но апріорныя сужденія не зависятъ отъ опыта; положеніе «прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками» *можетъ быть* подтверждено опытомъ, но оно признается истиннымъ независимо отъ него. Оно отличается главнымъ образомъ тѣмъ характеромъ всеобщности, который не могъ-бы быть приданъ ему опытомъ; ибо хотя и опытъ способенъ показать намъ, что прямая линія во могихъ случаяхъ является кратчайшимъ разстояніемъ между двумя точками, но онъ не можетъ доказать, что не существуетъ безусловно, во всѣхъ случаяхъ, болѣе краткаго. разстоянія.

Юмъ утверждалъ, что наше опытное знаніе о причинѣ и слѣдствіи есть просто опытное знаніе о фактѣ предшествующемъ и послѣдующемъ и что приписываніе какому-либо явленію той или другой причины есть лишь дѣло привычки.

Возражая на это, Кантъ замѣчаетъ, что въ самомъ фактѣ предшествія и послѣдованія нѣтъ ничего такого, что могло-бы внушить намъ мысль о причинности; но такъ какъ въ насъ существуетъ неодолимая вѣра въ причинность, то идея ея должна имѣть какой-нибудь источникъ. Если эта идея не внушается намъ наблюдаемыми фактами, то мы должны искать ес въ самомъ наблюдателѣ. Что представляется намъ въ этомъ фактѣ причинности? Прежде всего предшествіе и послѣдованіе, а затѣмъ уже приписываніе тому и другому вмѣстѣ аттрибута причинности. Фактъ предшествія и послѣдованія познается изъ опыта, приписываніе же аттрибута причинности не обусловливается опытомъ и не зависитъ отъ него; слѣдовательно оно есть выраженіе апріорнаго синтетическаго сужденія. «Такое сужденіе о причинности или должно быть отвергнуто, какъ химера, или же оно должно имѣть основу апріорную, въ самомъ разумѣ, такъ какъ согласно этому сужденію, нѣкоторое А должно обладать такою сущностью, чтобы другое нѣчто, В, вытекало изъ него необходимо, въ силу абсолютнаго всеобщаго закона. Можно, конечно, наблюдая явленія, и подмѣтить, по какому закону *обыкновенно* совершается то либо другое, но въ этомъ законѣ не будетъ элемента необходимости. Ясно поэтому, что синтезъ причины и дѣйствія имѣетъ высшее значеніе сравнительно со всякимъ эмпирическимъ синтезомъ, будучи не простымъ механическимъ синтезомъ, состоящимъ въ присоединеніи одного къ другому, но синтезомъ динамическимъ, въ которомъ дѣйствіе не просто прибавляется къ причинѣ, но предполагается порожденнымъ причиною и вытекающимъ изъ нея» *). Такой синтезъ и есть апріорное сужденіе. Руководствуясь такими сужденіями, мы не только говоримъ, что одно есть причина дру-

*) Kritik, кн. I, гл. II, § 9 (Перев., стр. 76).

гаго, но и приходимъ къ болѣе широкому общему положенію, а именно къ тому, что *каждое дѣйствіе должно имѣть причину*. Въ этомъ положеніи, равно какъ и въ томъ, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, мы имѣемъ идею, не зависящую отъ опыта,—идею, всеобщность которой никогда не можетъ быть провѣрена опытомъ.

Мы видимъ такимъ образомъ, что умъ, съ своей стороны, присоединяетъ къ чувственному опыту нѣчто, не только не зависящее отъ него, но и обладающее свойствомъ той достовѣрности и всеобщности, на которыя опытъ никогда не можетъ претендовать. Достовѣрность опыта всегда условна, и его выводы, какъ-бы ни былъ онъ богатъ, никогда не могутъ имѣть характера всеобщности; по прошествіи тысячи лѣтъ онъ можетъ оказаться ошибочнымъ. Такъ, существовало общераспространенное, основанное на продолжительномъ опытѣ, мнѣніе, что всѣ вороны черного цвѣта; однако найдены были вороны бѣлыя, и такимъ образомъ прежній опытъ былъ ошибоченъ. Точно такъ-же нѣкогда всѣ, основываясь на опытѣ, полагали, что солнце движется. Вообще только то, что основано не на опытѣ, а на законахъ ума, становится неотразимой истиной, находящей всеобщее и необходимое признаніе со стороны всѣхъ людей. Отсюда непреложность математики,—непреложность, зависящая не отъ того, какъ нерѣдко говорятъ, что математика есть абстрактная наука о формахъ и отношеніяхъ но отъ того, что она основана на необходимыхъ законахъ нашей умственной организаціи.

Эти апріорныя синтетическія сужденія составляютъ основу несомнѣнности, которою обусловливается то довѣріе, съ которымъ мы вправѣ относиться къ человѣческому разуму. Хотя, говоритъ Кантъ, мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ знать, соотвѣтствуютъ-ли наши понятія о предметахъ предметамъ *per se*, но мы можемъ знать, какія понятія о нихъ должны быть у всѣхъ людей. Хотя мы и не знаемъ, представляетъ-ли наше знаніе объективную истину, но за-то мы можемъ быть увѣрены въ его субъективной истинности.

Послѣ того, какъ найденъ былъ принципъ достовѣрности, оставалось только опредѣлить, насколько онъ можетъ служить основаніемъ нашихъ знаній. Кантъ показалъ, что на этомъ принципѣ покоятся всѣ науки. Обыкновенно, говоритъ онъ, не спорятъ о математикѣ, о логикѣ, о высшей физикѣ; если же споры и возникаютъ, то они оканчиваются соглашеніями. Но въ метафизикѣ споры безконечны. Отчего это? Просто оттого, что логика, математика и высшая физика суть науки объ общностяхъ, изслѣдующія не измѣнчивыя и случайныя, но постоянныя и всеобщія свойства. Логика состоитъ изъ ряда правилъ, которыя могутъ быть сведены къ извѣстнымъ вполнѣ очевиднымъ положеніямъ, а положенія эти, сведенныя, въ свою очередь, къ своимъ принципамъ, оказываются лишь законами человѣческаго ума. Законы эти не-

измѣнны, ибо человѣческая природа неизмѣнна. Математика точно также изучаетъ извѣстныя постоянныя свойства, которыя не существуютъ на самомъ дѣлѣ, а суть продукты нашихъ понятій, основанныхъ все-таки на данныхъ природы, но лишь отдѣленныхъ отъ всего, что есть въ этихъ данныхъ измѣнчиваго и непостояннаго. Въ равностороннемъ, напр., треугольникѣ существенныя свойства отдѣлены отъ треугольныхъ *тѣлъ*, и разсматриваются только самыя свойства.

Въ физикѣ со временъ Галилея установился взглядъ, что изслѣдователи—судьи, а не пассивные ученики природы. Они ставятъ себѣ апріорныя задачи, и для рѣшенія ихъ изучаютъ природу и производятъ опыты, которые направляются разумомъ. Имѣя дѣло съ природой, они все-таки слѣдуютъ разуму; въ ней они ищутъ имъ установленныхъ принциповъ, и только благодаря проникающему въ физику раціонализму, послѣдняя становится наукой. Мы видимъ, слѣдовательно, что и въ этомъ случаѣ основой науки являются законы ума.

Такимъ образомъ логика, математика и физика въ конечномъ результатѣ сводятся къ законамъ человѣческаго ума Слѣдовательно, въ человѣческомъ умѣ заключаются критеріи истинности и для всѣхъ наукъ,—критеріи, которыми служатъ всеобщность и необходимость.

Психологія является поэтому основаніемъ всей философіи; къ кантовской психологіи мы и перейдемъ теперь.

§ III. Психологія Канта.

Выше показано было, что опытъ не составляетъ всего знанія; что все то, что онъ даетъ намъ, случайно и измѣнчиво; что умъ также вноситъ въ наше знаніе свой элементъ, который составляетъ необходимое условіе знанія и безъ котораго оно не возможно; что элементу этому присущъ характеръ всеобщности и необходимости, и что, наконецъ, критерій истинности заключается именно въ этой всеобщности и необходимости.

Теперь мы обратимся къ изученію природы ума и постараемся опредѣлить отличительныя особенности каждаго изъ двухъ элементовъ знанія, объективнаго и субъективнаго. Сенсуалисты утверждали, что все наше знаніе можетъ быть выведено изъ чувствъ; Кантъ же полагалъ, что знаніе лишь на половину происходитъ отъ чувствъ, другая же половина имѣетъ иное происхожденіе и только *неразрывно связана съ первою*. Такимъ образомъ Кантъ явно отдѣляетъ себя отъ картезіанцевъ. По мнѣнію ихъ, кромѣ идей, пріобрѣтаемыхъ чрезъ посредство чувствъ, существуютъ еще идеи врожденныя, не зависящія отъ чувствъ; Кантъ же говоритъ, что *всѣ* наши идеи имѣютъ двойственное происхожденіе и порождаются кооперацією объекта и субъекта, составляющею необходимое условіе всякаго знанія.

Необходимо уяснить себѣ, какою цѣлью задается Кантъ. Онъ называетъ свое великое произведеніе *Критикой чистаго разума*. Это—изслѣдованіе ума, имѣющее задачей раскрыть его апріорные принципы. По терминологіи Канта, принципы эти — *чистые*, такъ какъ они лежатъ внѣ сферы опыта и выше его. Доказавъ, что уму присущи нѣкоторые *чистые* принципы, нѣкоторыя идеи, независящія отъ опыта и потому апріорныя, Кантъ разсматриваетъ затѣмъ, сколько ихъ именно. Вообще, слѣдовательно, въ его *Критикѣ* мы можемъ разсчитывать найти только изложеніе апріорныхъ принциповъ. Онъ вовсе не касается сущности воспріятія и довольствуется тѣмъ фактомъ, что существуютъ какъ ощущенія, такъ и идеи нечувственнаго происхожденія.

Не-я и *я*, объективный міръ и субъективный умъ, будучи поставлены лицомъ къ лицу, даютъ знаніе, являющееся результатомъ ихъ коопераціи. Здѣсь мы будемъ имѣть дѣло только съ субъектомъ. Что мы находимъ въ немъ? Во-первыхъ, чувствительность—способность испытывать вліяніе объектовъ; Кантъ называетъ эту вполнѣ пассивную способность *воспріимчивостью* ума. Благодаря ей получаются представленія (образныя) объ объектахъ. Во-вторыхъ, мы видимъ въ субъектѣ умъ (*Verstand*) — способность познавать объекты съ помощью представленій, доставляемыхъ ему чувствительностъю; это—способность *активная*, которая, въ противоположность чувствительности, представляетъ собою *самопроизвольность*.

Чувствительность наша, хотя она и пассивна, имѣетъ свои законы или условія, и чтобы найти ихъ, мы должны отдѣлить то, что есть въ нашихъ ощущеніяхъ многообразнаго и измѣнчиваго, отъ постояннаго. Объекты многочисленны и разнообразны; субъектъ неизмѣненъ. Кантъ называетъ элементы многообразные *матеріалами*, а элементы постоянные — *формами*. Если, слѣдовательно, мы желаемъ опредѣлить основныя условія нашей чувствительности, то мы должны найти тѣ элементы, которые во всѣхъ ощущеніяхъ неизмѣнно одни и тѣ-же. Существуетъ два неизмѣнныхъ элемента — *пространство* и *время*. Это—формы нашей чувствительности. Пространство есть форма нашей внѣшней чувствительности; время же есть форма чувствительности какъ внутренней, такъ и внѣшней.

Какъ бы мы ни анализировали ощущенія, вызываемыя внѣшними предметами, мы никогда не будемъ въ состояніи отдѣлить эти ощущенія отъ формы пространства. Нельзя представить себѣ тѣла внѣ пространства, но можно представить себѣ пространство безъ тѣла. Если бы не существовало матеріи, то все-таки представленіе о пространствѣ было бы возможно. Пространство, слѣдовательно, есть необходимое условіе ощущенія,—форма внѣшней чувствительности. Матеріалы для ощущенія не даютъ намъ представленія о пространствѣ, такъ какъ вполнѣ мыслимо отсутствіе объектовъ, но немыслимо отсутствіе пространства. Если же

пространство не зависитъ отъ матеріаловъ, то, слѣдовательно, оно представляетъ форму.

Подобными же разсужденіями доказывается, что и время есть форма нашей чувствительности, внутренней и внѣшней. Мы не въ состояніи представить себѣ предмета иначе, какъ существующимъ во времени, между тѣмъ какъ время мыслимо и при отсутствіи объектовъ. Предметы, подлежащіе чувствительности, воспринимаются ею въ порядкѣ *послѣдованія*, и это-то послѣдованіе есть также форма нашей чувствительности.

Таковы два необходимыя условія всякаго ощущенія, двѣ формы, въ которыя *мы* облекаемъ представляющійся намъ разнообразный внѣшній матеріалъ. Очевидно, что эти двѣ идеи—Пространства и Времени—не даны внѣшнимъ матеріаломъ; онѣ, слѣдовательно, не могутъ быть выведены изъ опыта, ergo онѣ апріорны или, какъ говоритъ Кантъ, онѣ суть *чистыя интуиціи.*

Послѣ этого, Кантъ переходитъ къ получившему столь громкую извѣстность рѣшенію вопроса о томъ: *имѣютъ ли Пространство и Время какую либо объективную реальность?*

Мы не приводимъ здѣсь его разсужденій, находя достаточнымъ указать лишь на ихъ конечный результатъ; они, впрочемъ, могутъ быть изучаемы какъ образчикъ тонкой діалектики. Результатъ этихъ разсужденій нетрудно предвидѣть. Если Пространство и Время суть формы нашей чувствительности и не даны намъ опытомъ, т. е. представляющимся намъ внѣшнимъ матеріаломъ, то они и не могутъ существовать внѣ нашей чувствительности. Мнѣніе Канта, что Пространство и Время суть формальные элементы мысли и не имѣютъ объективной реальности, опровергается Гербертомъ Спенсеромъ *), который показалъ, что *гипотезой опыта* лучше объясняется генезисъ этихъ понятій. Я не рѣшаюсь прерывать изложеніе взглядовъ Канта какими-либо цитатами изъ другихъ писателей, но замѣчу только, что, по моему, Пространство и Время суть объективныя реальности въ томъ же смыслѣ, въ какомъ могутъ считаться ими плотность, цвѣтъ и т. д. Другими словами, хотя Пространство и Время, какъ понятія, суть продукты чисто субъективной дѣятельности ума и существуютъ, какъ Пространство и Время, не внѣ насъ, а въ насъ самихъ, но тѣмъ не менѣе этимъ двумъ субъективнымъ состояніямъ нашимъ должна соотвѣтствовать нѣкоторая внѣшняя реальность, подобно тому, какъ плотности, цвѣту и т. д. должны соотвѣтствовать нѣкоторые объекты, ибо иначе не могло-бы быть понятій о плотности, твердости и т. д.

Возвратимся къ нашему изложенію и послѣдуемъ за Кантомъ въ его анализѣ формъ ума. Мы нашли, что Пространство и Время суть формы чувствительности, теперь же намъ слѣдуетъ перейти къ высшимъ проявленіямъ духовной дѣятельности. Функція ума есть

---

*) Principles of Psichology, стр. 52—58.

сужденіе. Способность сужденія отличается своимъ активнымъ характеромъ. Съ помощью ея воспріятія, получаемыя чрезъ посредство чувствительности, возводятся на степень понятій (*Begriffe*). Если бы у насъ была только одна способность чувствительности, то мы имѣли бы лишь ощущенія, но не знанія. Уму обязаны мы своими знаніями. Но какимъ образомъ онъ вырабатываетъ ихъ? Умъ приводитъ къ единству все разнообразіе нашихъ ощущеній, онъ связываетъ ихъ вмѣстѣ и одно объясняетъ посредствомъ другого. Ощущеніе само по себѣ можетъ стать только ощущеніемъ; изъ многихъ ощущеній точно такъ-же ничего не можетъ получиться, кромѣ множества ощущеній-же; сами по себѣ они никогда не могутъ превратиться въ понятія. Другое дѣло, если какая-либо связующая способность соединитъ одно ощущеніе съ другимъ, приведетъ различныя ощущенія къ единству, обнаружитъ существующія среди разнообразія сходства и сольетъ ихъ въ одно. Въ этомъ-то и заключается процессъ образованія понятій; вырабатываются-же они умомъ при посредствѣ воображенія, памяти и сознанія.

Наши чувства, приходя въ соприкосновеніе съ внѣшнимъ міромъ, испытываютъ извѣстнымъ опредѣленнымъ образомъ вліяніе на нихъ объектовъ. Результатъ этого вліянія называется у Канта *представленіемъ* (*Vorstellung*) по отношенію къ представляющемуся намъ объекту, и *воспріятіемъ* (*Anschauung*) по отношенію къ испытываемому вліянію. Эти воспріятія превращаются умомъ въ понятія, и такимъ образомъ ощущеніе становится мыслью.

Между умомъ и чувствительностью такое же отношеніе, какъ между чувствительностью и внѣшними предметами. Умъ облекаетъ въ извѣстныя формы матеріалы, доставляемые ему чувствительностью, подобно тому, какъ чувствительность облекала въ формы пространства и времени представлявшіеся ей объекты. Эти формы ума суть законы его дѣятельности.

Для того чтобы опредѣлить эти формы, слѣдуетъ прежде всего рѣшить, въ чемъ заключается функція ума? Въ сужденіи. Какого же рода могутъ быть сужденія? Другими словами, каковы условія возможности всякаго сужденія? Условія эти суть: количество, качество, отношеніе и модальность. Всякое сужденіе можетъ быть отнесено къ одной изъ этихъ группъ.

Группы эти подраздѣляются слѣдующимъ образомъ: 1) когда мы судимъ о какомъ-либо предметѣ со стороны *количества*, то мы разсматриваемъ этотъ предметъ или какъ нѣчто единичное, или какъ множество, или-же совмѣщая ту и другую точку зрѣнія, какъ цѣлое. 2) Сужденіе по *качеству* можетъ выражать реальность, отрицаніе или ограниченіе. 3) Сужденіе *по отношенію* можетъ выражать отношеніе субстанціи и внѣшняго признака, причины и дѣйствія, или акціи и реакціи. 4) *Модальное* сужденіе выражаетъ возможность, существованіе или необходимость.

Таковы знаменитыя *категоріи* Канта. Онѣ немногимъ лучше

аристотелевыхъ, о безполезности которыхъ мы говорили. Собственно у Канта задача была вовсе не та, что у Аристотеля, какъ на это и указываетъ сэръ В. Гамильтонъ *); но въ результатѣ у того и у другаго получилось нѣчто одинаково тяжеловѣсное, не оказывающее никакого содѣйствія нашимъ изслѣдованіямъ, но способное соблазнить многихъ любителей словесной систематизаціи.

Кантъ считаетъ эти категоріи *чистыми формами* ума. Онѣ дѣлаютъ мысль возможной; онѣ суть неизмѣнныя условія нашихъ понятій и служатъ знàкомъ возведенія умомъ на высшую ступень доставленыхъ чувствомъ воспріятій. Своими категоріями Кантъ разрѣшаетъ, какъ онъ самъ полагаетъ, вопросъ о синтетическихъ *апріорныхъ* сужденіяхъ. Всѣ синтетическія сужденія по вышеозначеннымъ категоріямъ апріорны.

Но чувствительностью и умомъ еще не исчерпываются наши духовныя способности. Чувствительность даетъ намъ воспріятія, а умъ понятія, но остается еще одна, высшая способность разума (Vernunft), чистыя формы которой мы должны найти.

Умъ, по опредѣленію Канта, есть способность сужденія (*Vermoegen der Urtheile*), разумъ же есть способность выводить заключенія изъ данныхъ посылокъ (*Vermoegen der Schlüsse*). Разумъ приводитъ все разнообразіе понятій къ окончательному единству. Онъ переходитъ отъ одной общности къ другой, пока не достигнетъ *безусловнаго*. Каждое понятіе должно быть сведено къ какой-либо общей идеѣ, а эта идея—къ какой-либо еще болѣе общей идеѣ, и такъ далѣе до тѣхъ поръ, пока мы не дойдемъ до окончательнаго и безусловнаго принципа, какимъ является Богъ.

Разумъ не только приводитъ частное къ общему, но и выводитъ частное изъ общаго. Такъ, когда я говорю: «Петръ смертенъ», то я вывожу это частное сужденіе изъ общаго: «всѣ люди смертны», и эта дедукція, очевидно, не зависитъ отъ опыта, такъ какъ Петръ въ настоящее время живъ, и изъ опыта я не могъ почерпнуть указанія относительно его смертности. Изъ этихъ двухъ процессовъ приведенія частнаго къ общему и вывода частнаго изъ общаго и состоитъ умозаключеніе.

Разумъ имѣетъ три чистыя формы или *идеи*, какъ говоритъ Кантъ, заимствовавшій этотъ терминъ у Платона. Идеи эти совершенно не зависятъ отъ опыта, онѣ выше чувствительности, выше ума, ихъ область—разумъ, ихъ назначеніе состоитъ въ объединеніи и приведеніи въ связь нашихъ понятій.

Умъ можетъ вырабатывать извѣстныя общія понятія, каковы понятія о человѣкѣ, о животномъ, о деревѣ, но эти общія понятія подчинены еще болѣе общей идеѣ, обнимающей всѣ эти понятія подобно тому, какъ понятіе о человѣкѣ обнимаетъ различныя частности, каковы кости, кровь, мышцы, и т. д. Такая общая идея есть идея вселенной.

---

*) Discussions, стр. 25.

Точно также всѣ особенности, представляемыя мыслящимъ существомъ, всѣ ощущенія, представленія и страсти объединяются нѣкоторой общей идеей, которая служитъ конечнымъ основаніемъ и условіемъ возможности этихъ особенностей, нуменомъ этихъ феноменовъ. Эта идея есть идея о *я*, идея личности, души

Послѣ приведенія всѣхъ особенностей *я* къ безусловному единству, — душѣ, и всѣхъ особенностей *не-я* къ другому безусловному единству, — міру, задача Канта, повидимому, оканчивается. Но, по глубокомъ размышленіи, онъ нашелъ, что эти двѣ идеи предполагаютъ третью, которая представляетъ высшее единство и есть источникъ какъ міра, такъ и *я*; эта идея есть идея Бога.

Богъ, душа и міръ суть три идеи разума, законы его дѣятельности, *чистыя формы* его бытія. По отношенію къ разуму онѣ то же, что Пространство и Время по отношенію къ чувствительности, и категоріи по отношенію къ уму.

Но назначеніе этихъ идей лишь *регулирующее*; оказывая воздѣйствіе на понятія подобно тому, какъ умъ оказываетъ воздѣйствіе на ощущенія, онѣ только выводятъ заключенія, но самостоятельно, помимо другихъ способностей, ничего не воспринимаютъ и никогда не стоятъ лицомъ къ лицу съ своими объектами. *Разумъ*, поэтому, совершенно безсиленъ, когда онъ примѣняется къ такимъ предметамъ, которые не входятъ въ предѣлы *ума*; въ подобныхъ случаяхъ разумъ приходитъ къ заключеніямъ фальшивымъ и обманчивымъ. Когда онъ пытается выйти изъ своей сферы и берется за рѣшеніе вопросовъ о Богѣ и о мірѣ, онъ начинаетъ впадать въ противорѣчія на каждомъ шагу.

«Кантовскій анализъ Времени и Пространства, какъ условій мысли, представляется намъ убѣдительнымъ, говоритъ сэръ В. Гамильтонъ, но что касается его категорій ума и идей спекулятивнаго разума, то мы находимъ, что это продуктъ чрезвычайно остроумной, но ложно направленной мысли». Мы же съ своей стороны, не считая убѣдительнымъ даже и анализа Времени и Пространства, можемъ только съ большею рѣшительностью высказать такое же сужденіе.

§ IV. Выводы изъ психологіи Канта.

Мы изложили въ главныхъ чертахъ кантовскій анализъ ума. Теперь укажемъ на вытекающія изъ этого анализа слѣдствія.

Философія занята была главнымъ образомъ рѣшеніемъ великаго вопроса о томъ: *существуютъ-ли, или нѣтъ, идеи абсолютно, объективно истинныя?* Прежде чѣмъ отвѣтить на это, необходимо было рѣшить другой вопросъ: *Существуютъ ли, или нѣтъ, идеи, независящія отъ опыта?* Если такихъ идей нѣтъ, то нельзя разсчитывать и на рѣшеніе перваго вопроса. Все, что дается опытомъ, относительно, случайно, *субъективно*; для рѣшенія же этого перваго

вопроса, мы должны обладать абсолютной, необходимой *объективной* истиной.

Кантъ отвѣтилъ на второй вопросъ утвердительно. Въ своей *Критикѣ* онъ старательно доказываетъ существованіе такихъ идей, которыя не зависятъ отъ опыта и происхожденіе которыхъ не можетъ быть объяснено опытомъ. Но на первый вопросъ онъ далъ отрицательный отвѣтъ. Онъ утверждалъ, что идеи наши, по существу своему, субъективны и поэтому ихъ нельзя считать объективно истинными. Онъ не отрицалъ существованія внѣшняго міра; напротивъ, онъ признавалъ этотъ міръ, но онъ говорилъ, что мы не знаемъ его и что онъ, по самой сущности своей, непознаваемъ.

Міръ существуетъ, т. е. существуютъ нумены воспринимаемыхъ нами разнообразныхъ феноменовъ. Но мы знаемъ не тотъ міръ, каковъ онъ есть *самъ по себѣ (per se)*, а міръ, являющійся предъ *нами*, существующій въ нашихъ представленіяхъ о немъ. Онъ проявляетъ себя предъ нами, и только проявленія его и могутъ быть извѣстны намъ. Самый-же міръ никогда не будетъ познанъ нами; ибо для того, чтобы онъ былъ познанъ, онъ долженъ *намъ* заявить о себѣ, т. е. подчиниться условіямъ нашей чувствительности, и облечься въ формы Пространства и Времени, а затѣмъ подчиниться условіямъ ума и облечься въ категорическія формы.

Представимъ себѣ, что объектъ и субъектъ стоятъ лицомъ къ лицу. Прежде чѣмъ субъектъ испытаетъ дѣйствіе объекта, т. е. прежде чѣмъ получится ощущеніе, объектъ во время процесса ощущенія долженъ быть видоизмѣненъ формами нашей чувствительности; это первое примѣненіе—претерпѣваемое объектомъ. Затѣмъ, прежде чѣмъ ощущеніе станетъ мыслью, оно должно подвергнуться вліянію категорій ума; это, слѣдовательно, второе измѣненіе объекта *).

Очевидно, мы не можемъ узнать, каковъ предметъ *per se*, т. е. безъ тѣхъ видоизмѣненій, которымъ онъ подвергается, благодаря субъекту. Субъектъ самъ является познающимъ, а познаетъ онъ только подъ условіями, производящими эти видоизмѣненія.

Знаніе, по своему существу, носитъ чисто субъективный ergo относительный характеръ. Напрасно пытаться выйти изъ области субъективнаго, неблагоразумно также и сѣтовать на то, что «мы заточены и стѣснены» въ этой сферѣ, не имѣя возможности вырваться изъ нея. Это похоже на то, какъ если бы птица, испытывающая сопротивленіе воздуха, пожелала бы быть въ пустотѣ, воображая, что она могла бы тогда летать совершенно свободно. Будемъ поэтому довольствоваться своею сферой, вмѣсто того, чтобы пускаться въ плаваніе по опаснымъ морямъ, отыскивая недоступныя человѣку области. Уяснимъ себѣ нашу слабость **).

---

*) Ср. съ тѣмъ, что сказано было о переходѣ впечатлѣній въ ощущенія.

**) Ср. прекрасное мѣсто у Канта въ концѣ его «Введенія».

Первое слѣдствіе. Знаніе о предметахъ *per se* (*Dinge an sich*) невозможно, по самой сущности его; поэтому невозможна и метафизика какъ наука.

Но если мы никогда не можемъ узнать, что такое нумены (*Dinge an sich*), то, спрашивается, откуда мы знаемъ, что они существуютъ? Существованіе ихъ есть необходимый постулатъ. Хотя нашему познанію доступны только видимости предметовъ, но мы принуждены заключить, что существуютъ и самые предметы. Такъ, радуга, какъ мы знаемъ, есть явленіе, основы котораго составляютъ водяныя капли, капли же эти, хотя и обязаны намъ своею формою, цвѣтомъ, и т. д., тѣмъ не менѣе существуютъ. Онѣ существуютъ не *какъ* водяныя капли, ибо водяныя капли представляютъ лишь феноменъ; но есть нѣчто неизвѣстное, нѣчто такое, что, вліяя на нашу чувствительность, кажется намъ водяными каплями. Объ этомъ неизвѣстномъ нѣчто, мы ничего не можемъ сказать, кромѣ того. что оно необходимо существуетъ, такъ какъ оно дѣйствуетъ на насъ. Мы сознаемъ, что мы подвергаемся какому-то дѣйствію, и сознаемъ также, что то, что дѣйствуетъ на насъ, должно быть чѣмъ-то отличнымъ отъ насъ самихъ. Это послѣднее сознаніе есть законъ причинности.

Феноменъ, на сколько онъ есть видимость, предполагаетъ собою нуменъ, т. е. то, *что имѣетъ видимость*, но наше понятіе объ этомъ нуменѣ, — который признается нами, какъ необходимый постулатъ, — чисто отрицательное. Съ положительной стороны онъ никогда не будетъ извѣстенъ намъ. мы можемъ узнать только, каковъ онъ въ то время, когда онъ находится въ условіяхъ нашего чувства и нашего ума, когда онъ, слѣдовательно, бываетъ *феноменомъ*.

Второе слѣдствіе. Существованіе внѣшняго міра есть необходимый постулатъ, но мы можемъ только логически утверждать, что онъ существуетъ Какъ уже было сказано выше, мы не знаемъ, каковы предме ы *per se*, слѣдовательно, мы и не можемъ считать свое знаніе объективно истиннымъ. Но если наше знаніе субъективно и относительно, то слѣдуетъ ли отсюда, что у насъ нѣтъ критерія достовѣрности и что намъ приходится обратиться къ скептицизму? Нѣтъ.

Третье слѣдствіе. Знаніе наше, хотя и относительно, *достовѣрно.* У насъ есть идеи, независимыя отъ опыта, и онѣ носятъ характеръ всеобщности и необходимости. Хотя мы не имѣемъ права сказать, чтобы наше субективное знаніе было вполнѣ истинно, какъ выраженіе объективнаго факта, но мы должны все-таки заключить, что, оставаясь въ отведенныхъ ему границахъ, знаніе это совершенно надежно.

Четвертое слѣдствіе. Такимъ образомъ свидѣтельство сознанія можетъ считаться достовѣрнымъ.

Пятое слѣдствіе. На этой достовѣрности сознанія зиждется нравственная отвѣтственность.

Въ этомъ послѣднемъ отношеніи кантовскій анализъ ума представляетъ особенную важность. Тѣ, кто упрекаетъ его въ томъ, что, подобно Юму, онъ пришелъ въ концѣ концовъ къ скептицизму, имѣютъ, конечно, въ виду только его *Критику чистаго разума,* которая, какъ мы уже замѣтили, дѣйствительно составляетъ научное основаніе скептицизма. Кантъ доказываетъ здѣсь, что наше знаніе относительно; онъ говоритъ, что мы не вправѣ предполагать, что внѣшніе предметы и на самомъ дѣлѣ таковы, какими они намъ кажутся. Словомъ, метафизика, какъ выходитъ изъ его разсужденій, невозможна.

До этихъ поръ между Кантомъ и Юмомъ нѣтъ разнорѣчія. Это тотъ пунктъ, до котораго они доходятъ вмѣстѣ, тотъ предѣлъ, который они единогласно полагаютъ нашимъ умственнымъ силамъ. Но различное пониманіе ими природы ума привело ихъ, какъ мы уже замѣтили выше, къ различнымъ взглядамъ на достовѣрность знанія. Кантъ показалъ, что знаніе въ предѣлахъ своей компетентности, можетъ внушать намъ довѣріе, онъ показалъ, что въ сознаніи существуютъ элементы, которые не даны опытомъ и которые необходимо *истинны.* Отсюда же слѣдуетъ, что все, что окажется въ сознаніи независящимъ отъ опыта, должно быть безъ споровъ принято нами, какъ заслуживающее довѣрія (?). Если я нахожу въ состояніи идеи Бога, міръ и добродѣтель, то я не могу не вѣрить въ существованіе Бога, міра и добродѣтели. Эта вѣра моя, правда, практическая, а не теоретическая: основу ея составляетъ внутреннее убѣжденіе, а не доказательства; она не есть заключеніе выведенное разумомъ, но конечный фактъ, отвергнуть который я не могу.

Всѣ усилія доказать существованіе Бога безплодны. Разумъ совершенно не компетентенъ въ этомъ вопросѣ, Точно также ни къ чему не приводятъ попытки проникнуть въ сущность вещей, попытки познать, каковы предметы *per se*, и что̀ такое нумены. Тѣмъ не менѣе, убѣжденіе, что Богъ и міръ существуютъ, неотразимо. Есть, поэтому, еще иная увѣренность (достовѣрность), кромѣ порождаемой доказательствами; это — увѣренность нравственная, основанная на вѣрѣ. Я не могу сказать: «нравственно вѣрно, что Богъ существуетъ», но я долженъ сказать: «во мнѣ есть нравственная увѣренность, что Богъ существуетъ».

Здѣсь находитъ Кантъ основаніе для своей *Критики практическаго разума*, изслѣдующей разумъ не чисто теоретическій, но практическій. Человѣкъ есть существо столько же дѣятельное, сколько познающее. Дѣятельность его должна быть выраженіемъ какого-либо принципа, и этотъ принципъ есть *свобода воли.*

Какъ въ теоретической части кантовской системы сверхчувственное и безусловное, хотя и предполагается существующимъ (подъ именемъ вещей *per se*), но признается непознаваемымъ и неподдающимся опредѣленію, такъ и въ практической части этой

системы принципъ свободы воли есть начало совершенно абстрактное и неопредѣленное. Оно осуществляется въ нашихъ дѣйствіяхъ.

Человѣкъ находитъ въ своей совѣсти извѣстныя правила, которымъ онъ неизбѣжно принужденъ подчинять свои поступки, подобно тому, какъ самая природа его разума вынуждаетъ его подчинять извѣстнымъ законамъ доставляемые ему извнѣ матеріалы. Эти нравственные законы точно также носятъ характеръ всеобщности и необходимости. Идея добродѣтели ни въ камъ случаѣ не могла быть выработана опытнымъ путемъ, ибо всѣ извѣстные намъ добродѣтельные поступки ниже того идеала. который хранится въ нашей душѣ, какъ образецъ. Равнымъ образомъ люди находятъ въ своей совѣсти неизмѣнную идею справедливости, и эта идея также апріорна. Нѣкоторые философы, правда, отрицаютъ это; но они отрицаютъ вообще всякія апріорныя истины. Они ссылаются на жестокіе обычаи нѣкоторыхъ дикихъ народовъ въ доказательство того, что идея справедливости не всеобща *). Такъ, есть племена, убивающіе стариковъ, когда они становятся слишкомъ слабы; чтобы испытать ихъ силу, ихъ заставляютъ держаться за вѣтвь дерева, которая сильно раскачивается, и всѣ тѣ, кто упадетъ, считаются негодными для жизни. Однако и здѣсь, несмотря на всю эту жестокость, мы находимъ основныя идеи справедливости. Отчего эти племена не предоставляютъ своихъ стариковъ всѣмъ ужасамъ голода и болѣзнямъ? Почему эти старики подвергаются испытанію? Обращаясь къ различнымъ племенамъ, населяющимъ землю, мы увидимъ изъ ихъ обычаевъ, что понятія о томъ, что справедливо и что не справедливо, не одинаковы, но вездѣ мы найдемъ одну и ту же апріорную идею справедливости, одинъ и тотъ же нравственный законъ, отъ котораго никакая совѣсть не свободна.

Мы сожалѣемъ, что мѣсто не позволяетъ намъ подробнѣе изложить кантовскую систему нравственности, а равно и остановиться на его благородной защитѣ великой идеи долга. Вышесказаннаго, однако, достаточно, чтобы признать зависимость его *Критики практическаго разума* отъ принциповъ, установленныхъ въ *Критикѣ чистаго разума*, зависимости, которую нѣкоторые торопливые критики сочли нефилософскимъ компромиссомъ.

§ V. Критика основныхъ принциповъ Канта.

Философія Канта представляетъ нашему вниманію три важные пункта: 1) Она указываетъ предѣлы человѣческаго разума, и ясно очерчиваетъ область научнаго изслѣдованія. Въ этомъ отношеніи она на сторонѣ скептицизма и даетъ ему въ руки страшное оружіе. 2) Она признаетъ, что, кромѣ опыта, есть еще иной источникъ

*) Здѣсь Кантъ намекаетъ на Локка.

знанія и что идеи, добытыя этимъ инымъ путемъ, необходимо истинны. Отсюда — достовѣрность сознанія, и скептицизмъ терпитъ пораженіе. 3) Она основываетъ на этой достовѣрности сознанія систему морали, вѣру въ будущую жизнь и въ существованіе Бога. Въ своемъ изложеніи философіи Канта мы воздержались отъ критики, и полагаемъ, что вообще мы далеко вышли бы изъ предѣловъ своей задачи, если бы вздумали останавливаться на разборѣ всякихъ, не представляющихъ первостепенной важности, принциповъ. При ближайшемъ разсмотрѣніи трехъ вышеприведенныхъ пунктовъ мы найдемъ, что возможно ограничиться анализомъ лишь одного изъ нихъ, именно втораго.

Если согласиться съ тѣмъ, что говорится въ первомъ пунктѣ, т. е. что мы не можемъ знать, каковы предметы *per se*, то придется отказаться отъ философіи, по недоступности человѣческому уму входящихъ въ ея область вопросовъ. Въ такомъ случаѣ скептицизмъ — единственно возможный результатъ метафизическаго умозрѣнія. Такой исходъ могъ бы оказать глубокое вліяніе на практическую жизнь, но онъ предотвращается, однако, утвержденіемъ, что существуютъ идеи, независимыя отъ опыта, какъ это формулировано во второмъ пунктѣ. Если бы оказалось, что этотъ второй пунктъ несостоятеленъ, то въ результатѣ ничего не моглобы получиться, кромѣ скептицизма. Отъ втораго же пункта находится въ зависимости и третій.

Такимъ образомъ второй пунктъ въ системѣ Канта имѣетъ самое важное значеніе и составляетъ ея центръ; на немъ мы и должны сосредоточить все свое вниманіе. Мы смѣло можемъ оставить безъ разсмотрѣнія обсуждаемый въ Германіи и Франціи второстепенный вопросъ о томъ, дѣйствительно-ли невозможно отдѣлить объективный элементъ отъ субъективнаго въ знаніи, представляющемъ, по общему признанію, продуктъ соединенія объекта съ субъектомъ. Если и допустить возможность такого отдѣленія, то отъ этого основный вопросъ не измѣнился бы То же самое можно сказать и о томъ упрекѣ въ нелогичности, который критика дѣлаетъ Канту за то, что онъ допускаетъ относительно практическаго разума то, что отвергаетъ по отношенію къ чистому разуму. Центральный пунктъ въ его системѣ, повторяемъ, есть вопросъ о томъ, существуютъ-ли идеи, независимыя отъ опыта. Вопросъ этотъ представляетъ наибольшую важность.

Но что придаетъ ему эту важность? Убѣжденіе, что если мы являемся въ этотъ міръ съ нѣкоторыми врожденными принципами, то они не могутъ быть ложны, что если, напр., принципъ причинности предшествуетъ всякому опыту и не отдѣлимъ отъ ума, то мы можемъ признать его безспорной истиной.

Остановимся на этомъ принципѣ. Мы тѣмъ болѣе вправѣ ограничить только имъ свои критическія замѣчанія, что Кантъ, какъ извѣстно, приведенъ былъ къ своей системѣ умозрѣніями Юма о причинности; притомъ идея эта важнѣе всѣхъ предполаемыхъ у

человѣка апріорныхъ идей. Если окажется, что она зависитъ отъ опыта, то такимъ же образомъ могутъ быть отвергнуты, какъ не существующія, и всѣ остальныя апріорныя идеи. Вотъ орѣхъ, который намъ нужно раскусить; его ядро есть ядро всего вопроса объ апріорныхъ идеяхъ. Но посмотримъ сначала, что такое эти апріорныя идеи, или, какъ называетъ ихъ д-ръ Уэвелль, необходимыя истины.

Двѣ параллельныя линіи никогда не встрѣчаются — вотъ необходимая истина, т. е. истина, необходимо вытекающая изъ опредѣленія прямой линіи. Но называть эту истину апріорной, независящей отъ опыта, значитъ, по нашему мнѣнію, совершенно неправильно смотрѣть на нашу умственную дѣятельность. Существуетъ попытка доказать, что истина относительно параллельныхъ линій никогда не могла быть пріобрѣтена путемъ опыта, такъ какъ она вызываетъ всеобщее согласіе и такъ какъ опытъ не могъ придать ей характера необходимости. Д-ръ Уэвелль предлагаетъ такого рода аргументъ въ защиту апріорности этой истины. Какъ бы далеко мы ни продолжали двѣ параллельныя линіи, но до безконечности продолжать ихъ нельзя и возможно,—какъ бы опытъ ни убѣждалъ насъ въ противномъ, — что эти линіи начнутъ сближаться тотчасъ съ того пункта, до котораго мы ихъ довели, и, въ концѣ концовъ, встрѣтятся. Спрашивается, почему мы убѣждены, что эта возможность не осуществляется? Другими словами, откуда мы знаемъ, что эта аксіома абсолютно истинна? Ясно, что намъ извѣстно это *не* изъ опыта, говоритъ д-ръ Уэвелль, слѣдуя Канту.

Ясно, что *изъ* опыта, скажемъ мы въ отвѣтъ д-ру Уэвеллю, ибо опытъ нашъ относительно *двухъ параллельныхъ* линій показываетъ, что онѣ *не могутъ* замыкать за собою пространства. Д-ръ Уэвелль говоритъ, что возможно, — какъ бы опытъ ни убѣждалъ насъ въ противномъ, — что эти линіи начнутъ съ какого-либо отдаленнаго пункта сближаться, но это безсиліе опыта восполняется, по его мнѣнію, апріорной истиной. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ происходитъ какъ разъ обратное. Уму несомнѣнно присуща тенденція воображать, что двѣ линіи встрѣтятся въ какой-либо точкѣ, но *опытъ* разубѣждаетъ насъ въ этомъ. Существуетъ много аналогій въ природѣ, наводящихъ насъ на мысль о встрѣчѣ двухъ линій, и только опытъ является для насъ въ этомъ случаѣ тою опорой, которою, по мнѣнію д-ра Уэвелля, служатъ идеи, независящія отъ опыта. Какое у насъ есть доказательство, что двѣ параллельныя линіи не могутъ замыкать собою пространства? Главное доказательство состоитъ въ томъ, что *коль скоро эти линіи получатъ способность замыкать пространство*, *онѣ утратятъ свойство параллелизма*, онѣ перестанутъ быть *прямыми* линіями и сдѣлаются *ломанными*. Продолжая въ умѣ двѣ параллельныя линіи возможно далѣе, мы невольно заставляемъ ихъ сближаться, и противовѣсомъ этой склонности нашей можетъ служить лишь

наше опытное знаніе о прямой линіи; мы должны воспроизвести въ своемъ умѣ отчетливое представленіе о прямой линіи, и тогда для насъ ясно станетъ, что двѣ параллельныя линіи не могутъ замыкать собою пространства.

Все дѣло здѣсь заключается въ той степени ясности, съ какою умъ воспроизводитъ прошлые опыты. «Не обращайте свои слова въ идеи, — говоритъ Гербертъ Спенсеръ, — и вы дойдете до всякихъ заключеній. Можно спокойно мириться съ предложеніемъ: цѣлое равно своей части, пока мы не представляемъ себѣ ни цѣлаго, ни части» *). Но если мы вызовемъ въ умѣ идею параллельныхъ линій, то этимъ самымъ мы уже исключаемъ возможность ихъ встрѣчи, и только тогда, когда идея эта утратитъ для насъ свою отчетливость, станетъ мыслимой и возможность ихъ встрѣчи.

«Необходимыя истины, говоритъ д-ръ Уэвелль, показываютъ намъ, что заключающееся въ нихъ положеніе не только *истинно*, но и *должно быть истинно:* отрицаніе ихъ не только ложно, но и невозможно, и представить себѣ или предположить обратное имъ нельзя никакими усиліями воображенія. Что такія истины существуютъ, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Возьмемъ, напримѣръ, числовыя отношенія. Три и два составляютъ пять. Мы не можемъ представить себѣ, чтобы это могло быть иначе. Никакимъ извращеніемъ мысли нельзя убѣдить себя, что три и два составляютъ семь».

Весьма вѣроятно, что въ *настоящее время* д-ръ Уэвелль не убѣдитъ себя никакимъ извращеніемъ мысли, что три и два составляютъ семь, но чтобы онъ *никогда* не могъ представить себѣ этого, — это несправедливо. Если бы его спросили въ то время, когда онъ еще не *научился* считать, сколько составляютъ 3 и 2, то онъ могъ бы съ такою же легкостью представить себѣ, что сумма этихъ чиселъ есть семь, какъ и то, что она равна пяти; другими словами, онъ *не* зналъ бы, каково отношеніе между тремя и двумя. Счетъ не дается дѣтямъ сразу; они должны учиться ему такъ-же, какъ и всему остальному. «Являются на сцену яблоки и шарики, говоритъ Гершель, и лишь при пособіи массы пряниковъ, идеи ихъ пріобрѣтаютъ ясность, отчетливость и получаютъ характеръ общности». Что касается взрослаго человѣка, то хотя для него сложеніе двухъ съ тремя есть актъ почти мгновенный вслѣдствіе его простоты, однако, если у него вдругъ спросить, сколько составитъ два раза 365, то, не сосчитавъ этого, онъ не въ состояніи дать отвѣта. Конечно, онъ можетъ при помощи весьма не труднаго «извращенія мысли» (т. е. просто ошибочнаго счета) представить себѣ эту сумму равной 720. Повторивъ это вычисленіе, онъ найдетъ ошибку, и, объявивъ, что сумма эта равна 730, онъ можетъ сказать: «слѣдуетъ признать необходимой остиной,

*) Principles of Psychology, стр. 49.

что 365 и 365 составляютъ 730». Мы нисколько не стали бы и оспаривать необходимости этой истины, но, полагаемъ, что и онъ не сталъ бы оспаривать того, что онъ пришелъ къ ней путемъ опыта, т. е. что она есть результатъ его знанія отношеній чиселъ, знанія, которое, какъ онъ помнитъ, добыто имъ трудомъ въ то время, когда онъ учился въ школѣ.

Изъ всѣхъ этихъ замѣчаній, надѣемся, ясно, что истины геометріи и ариѳметики, составляющія особый классъ такъ называемыхъ необходимыхъ истинъ, не апріорны и не могутъ считаться независящими отъ опыта. Теперь мы перейдемъ къ другому классу апріорныхъ истинъ, которыя мы назовемъ истинами обобщенными.

Возьмемъ примѣръ, приведенный у Канта: «каждое дѣйствіе должно имѣть причину». Это не простое выраженіе нашихъ понятій о дѣйствіи и причинѣ, какъ о фактахъ, не простое объясненіе этихъ понятій тѣми или другими словами. Это широкое обобщеніе. Опытъ можетъ намъ дать понятіе лишь о частныхъ причинахъ и дѣйствіяхъ, и хотя въ нашемъ понятіи о дѣйствіи, конечно, заключается и понятіе о причинѣ, такъ что вышеприведенное сужденіе могло бы быть принято за аналитическое, но при ближайшемъ разсмотрѣніи его, всякая двусмысленность исчезаетъ. *Слово* «дѣйствіе» предполагаетъ соотносительное ему *слово* причина, но *предметъ*, который мы видимъ предъ собой, вовсе не предполагаетъ существованія какого-либо *другаго предмета*, какъ *причины* его, и такимъ образомъ ясно, что сужденіе наше о томъ, что первый предметъ долженъ имѣть какую-либо предшествующую ему причину, есть сужденіе чисто синтетическое.

Никакимъ опытомъ нельзя доказать того положенія, что каждое дѣйствіе должно имѣть причину. Но слѣдуетъ ли отсюда, что положеніе это выработано нами независимо отъ опыта. Нѣтъ, не слѣдуетъ. Защитники «врожденныхъ идей», «основныхъ законовъ вѣры», «категорій ума», и «необходимыхъ истинъ» не отдаютъ себѣ въ этомъ случаѣ яснаго отчета о предметѣ своихъ разсужденій, и правильный анализъ безъ труда обнаруживаетъ путаницу въ ихъ идеяхъ. Путаница эта состоитъ въ слѣдующемъ. Опытъ намъ, очевидно, не можетъ доказать истинности какой либо всеобщей и необходимой идеи. Но заключить отсюда, что идея эта не зависитъ отъ опыта, значитъ забывать, что то, что опытъ не въ состояніи *доказать*, онъ можетъ *внушить* (подсказать) намъ. Всеобщность и необходимость нашихъ идей суть лишь внушенія нашего ума, который выводитъ, по законамъ, управляющимъ его дѣятельностью, общія заключенія изъ частностей и обращаетъ ихъ во всеобщности. Ниже мы выяснимъ это подробнѣе, теперь же послушаемъ Канта, доказывающаго, что необходимость и всеобщность являются отличительнымъ признакомъ чистаго познанія, отдѣляющимъ его отъ познанія эмпирическаго. «Опытъ, безъ сомнѣнія, показываетъ только то, что тотъ или другой предметъ имѣетъ нѣкія-то свойства, но вовсе не показываетъ, чтобы онъ не могъ

быть инымъ».... «Эмпирическая всеобщность получается лишь вслѣдствіе произвольнаго распространенія истинности какого-либо положенія, справедливаго во многихъ случаяхъ, на положеніе, примѣняемое ко всѣмъ случаямъ. Но когда сужденіе характеризируется строгой всеобщностью, то оно необходимо указываетъ на другой, особенный источникъ знанія, именно, на способность апріорнаго познанія. Необходимость и строгая всеобщность суть поэтому надежные признаки для отличія чистаго отъ эмпирическаго знанія и неразрывно связаны другъ съ другомъ» *). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Казалось бы, что мы могли бы не приниматься за эти трудныя изслѣдованія, сказавъ себѣ: «Опытъ на каждомъ шагу представляетъ намъ примѣры отношенія причины и дѣйствія въ явленіяхъ и даетъ намъ полную возможность выработать путемъ отвлеченія понятіе о причинѣ, равно какъ и убѣдиться въ объективной истинности этого понятія». Однако, мы упустили бы въ этомъ случаѣ изъ виду, что понятіе о причинѣ вовсе не можетъ быть выработано такимъ путемъ и что оно должно или имѣть свое основаніе въ умѣ, или быть отвергнуто, какъ химера. Ибо, согласно этому понятію, нѣчто (А) должно обладать такою сущностью, чтобы другое нѣчто (В) вытекало изъ него необходимо и въ силу абсолютно всеобщаго закона. Мы можемъ, конечно, вывести изъ наблюденій надъ явленіями законъ, согласно которому *обыкновенно* происходитъ то, либо другое, но въ этомъ законѣ нѣтъ элемента необходимости. Такимъ образомъ, синтезъ причины и дѣйствія обладаетъ тѣмъ высокимъ качествомъ, котораго нѣтъ ни въ какомъ эмпирическомъ синтезѣ» **).

Мы можемъ отослать читателя къ тому, что было сказано нами по поводу теоріи причинности Юма, а теперь посмотримъ, какъ передаетъ д-ръ Уэвеллъ взгляды Канта.

«Что эта идея причины выработана не путемъ опыта, это доказывается (какъ и въ прежнихъ случаяхъ) тѣмъ соображеніемъ, что сужденія, предполагающія эту идею, необходимы и всеобщи, тогда какъ знаніе опытное можетъ быть справедливо лишь въ предѣлахъ опыта и не заключаетъ въ себѣ ничего, что свидѣтельствовало бы о его необходимости. Когда мы утверждаемъ, что «всякое событіе должно имѣть причину», то объ этомъ истинномъ положеніи нельзя сказать, что оно вѣроятно истинно, истинно вообще или насколько мы можемъ судить; истинность его такова, что мы не въ состояніи представить себѣ, чтобы оно могло быть ложно хотя бы въ одномъ какомъ нибудь случаѣ. Оно столь же достовѣрно для насъ, какъ и истины ариѳметическія или геометрическія. Мы не можемъ сомнѣваться въ томъ, что оно примѣнимо къ фактамъ прошедшимъ, настоящимъ и будущимъ, во всякой части вселенной, и совершенно такимъ же образомъ, какъ и къ

*) Einleitung, § II (Перев., стр. 3).
**) Transcedent. Logik, § 9 (Перев , стр. 76).

тѣмъ явленіямъ, которыя мы сами наблюдали. Опытъ можетъ просвѣтить насъ на счетъ того, отъ *какихъ* причинъ *какія* происходятъ дѣйствія, гдѣ причина какого-либо частнаго событія, что будетъ послѣдствіемъ такого-то дѣйствія. Но что каждое событіе должно имѣть *какую-либо* причину, этого опытъ не можетъ ни доказать, ни опровергнуть. Онъ ничего не можетъ прибавить къ очевидности этой истины, какъ бы часто онъ ни подтверждалъ ее примѣрами. Поэтому-то нельзя было вывести ее изъ опыта, и идея причины, предполагаемая этой истиной и обусловливающая ее, не могла быть добыта нами путемъ наблюденій» *).

Въ этомъ разсужденіи есть одинъ второстепенный пунктъ, который мы и отмѣтимъ сейчасъ же. Д-ръ Уэвелль говоритъ, что нельзя представить себѣ ни одного случая, когда бы положеніе «каждое событіе должно имѣть причину» оказалось ложнымъ. Мы думаемъ, что есть такой случай, какъ это, вѣроятно, признаетъ и самъ д-ръ Уэвелль. Для ясности, мы, однако, должны замѣнить слово «событіе» другимъ соотвѣтствующимъ ему терминомъ. Абстрактная формула причинности гласитъ: «Все сущее предполагаетъ какую либо причину своего бытія: *ex nihilo nihil fit*». Формула эта приводится, какъ аргументъ противъ атеистовъ, съ цѣлью доказать, что міръ не могъ произойти самъ собою изъ ничего и что, слѣдовательно, должна быть причина его образованія. Но въ отвѣтъ на это часто говорилось, что сама причина эта должна имѣть причину, и такъ далѣе, *до безконечности*. Разумъ, правда, отвергаетъ такого рода аргументъ и требуетъ, чтобы цѣпь причинъ и слѣдствій *гдѣ-либо* окончилась, но этимъ самымъ требованіямъ подрывается справедливость формулы: «*все* существующее должно имѣть причину».

Мы не желали бы, чтобы это принято было за діалектическое ухищреніе, такъ какъ мы этимъ указываемъ только на слабую сторону теоріи причинности. Если эта теорія вѣрна, если эта формула — необходимая истина какъ въ объективномъ, такъ и субъективномъ смыслѣ, то аргументъ противъ атеизма долженъ быть признанъ несостоятельнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, мы имѣемъ такого рода дилемму: или цѣпь причинъ и дѣйствій должна быть продолжаема до безконечности, или же придется на чемъ нибудь остановиться и признать, что послѣднее звено въ этой цѣпи не имѣетъ причины. Въ первомъ случаѣ мы приходимъ къ безграничному скептицизму, во-второмъ — къ атеизму, ибо міръ есть то «сущее», въ бытіе котораго мы увѣрены, и почему, спрашивается, не онъ есть послѣднее звено? Признать, что есть предшествующая міру причина, нѣтъ основаній, и если необходимо гдѣ либо остановиться, то раціональнѣе остановиться на немъ.

Исходъ изъ этой дилеммы—только одинъ: признаніе, что формула «все сущее предполагаетъ причину своего бытія» есть не болѣе, какъ психологическій законъ. Довольно любопытно, что

*) Philos. Ind. etc. T. I, стр. 159.

этотъ единственный исходъ указанъ доктриною Давида Юма, — доктриной, которая въ теченіи столькихъ лѣтъ считалась основой теологическаго скептицизма!

Убѣжденіе наше въ справедливости положенія: «Каждое событіе должно имѣть причину» всецѣло выработано опытомъ, и, въ сущности, есть не что иное, какъ обобщенный опытъ. Чтобы доказать это, остановимся на слѣдующемъ фактѣ причинности. Ребенокъ, положимъ, обжигаетъ пальцы о свѣчу, и затѣмъ въ немъ поселяется убѣжденіе, что свѣча *всегда* станетъ обжигать ему пальцы. Спрашивается, какимъ образомъ ребенокъ пришелъ къ убѣжденію, что свѣча всегда обожжетъ ему пальцы? На это обыкновенно отвѣчаютъ, что «въ ребенкѣ есть неотразимая вѣра въ постоянство законовъ природы»; это значитъ другими словами, что идея причинности есть *основная идея*. По нашему мнѣнію, ребенокъ убѣжденъ, что о свѣчу всегда можно обжечься, потому, что его опытъ относительно свѣчи указалъ ему именно на это свойство ея обжигать. Пока онъ не обжегъ себѣ пальцевъ, опытъ его относительно свѣчи состоялъ въ томъ, что это свѣтящійся предметъ, сжигающій бумагу. Но затѣмъ опытъ его расширился, и свѣча стала для него такимъ свѣтящимся предметомъ, который не только сожигаетъ бумагу, но и причиняетъ ему боль въ пальцахъ, при соприкосновеніи съ ними.

Согласно извѣстному закону ассоціаціи, пламя свѣчи, и боль въ пальцахъ, когда оно коснется ихъ, соединяются въ умѣ ребенка и составляютъ его опытъ. Такимъ образомъ, этотъ частный фактъ причинности для ребенка есть просто опытъ, и въ этомъ случаѣ нѣтъ никакой необходимости обращаться къ предположенію, будто у ребенка есть вѣра въ «связь явленій» или въ «постоянство законовъ природы». Никакой «основной идеи» не требуется для вѣры въ эту *частную* причинность *). Можетъ ли, слѣдовательно, быть нужда въ этой идеѣ для вѣры въ общую причинность, для вѣры въ то, что «каждое дѣйствіе должно имѣть причину»?

Кантъ и кантіанцы говорятъ, что нельзя *a priori* утверждать, что результатъ причинности будетъ именно такой-то частный фактъ (что, напримѣръ воскъ растаетъ отъ огня), но что, тѣмъ не менѣе, о самой причинности можно *a priori* сказать, что она будетъ имѣть мѣсто, т. е. что необходимо произойдетъ нѣчто отъ соприкосновенія воска съ огнемъ, и *это-то* апріорное сужденіе не зависитъ, по ихъ мнѣнію, отъ опыта. Но мы полагаемъ, что въ этомъ случаѣ, они не отдаютъ себѣ яснаго отчета о томъ, что такое общее, и что такое частное Всякое общее положеніе есть

---

*) Съ этимъ несогласны оспариваемые нами мыслители; они полагаютъ, что эта основная идея необходима; но съ ихъ стороны это не болѣе, какъ предположеніе, къ которому они прибѣгаютъ для спасенія своей теоріи и которое допускаетъ именно то, что и служитъ спорнымъ пунктомъ.

лишь выраженіе частныхъ положеній, и всякое частное положеніе есть выраженіе частныхъ опытовъ. Общее утвержденіе, что «всѣ львы плотоядны» могло быть лишь результатомъ фактическихъ свѣдѣній о плотоядности одного или нѣсколькихъ львовъ; точно такъ-же и общее положеніе: «каждое дѣйствіе должно имѣть причину» могло быть лишь результатомъ многихъ частныхъ указаній опыта относительно причинъ и дѣйствій. Никакой частный фактъ причинности не можетъ быть опредѣленъ *a priori*, на томъ основаніи, что для каждаго частнаго утвержденія необходима основа частнаго опыта; что-же касается общей причинности, то апріорное сужденіе, что она будетъ имѣть мѣсто, возможно потому, что въ совершенно зрѣломъ умѣ общая причинность имѣетъ основу *общаго* опыта. Я долженъ знать, что отъ огня воскъ таетъ, для того, чтобы сказать, что онъ растаетъ отъ него, но я могу сказать, что съ воскомъ что-то сдѣлается отъ огня, если мой общій опытъ относительно огня сводится къ тому, что огонь всегда оказывалъ какое-либо дѣйствіе на предметы. Это послѣднее *общее* сужденіе основано на *общемъ* опытѣ и имъ ограничено точно такъ-же, какъ *частныя* сужденія основаны на *частномъ* опытѣ. Уму неразвитому столь же не по силамъ апріорныя частныя общія сужденія, какъ уму развитому апріорныя частныя сужденія, и это до такой степени справедливо, что только у философовъ можно встрѣтить твердое убѣжденіе въ справедливости вышеупомянутаго положенія относительно той причинности, идея которой считается д-ромъ Уэвеллемъ основной.

Итакъ, убѣжденіе, что такіе-то частные факты причинности необходимо будутъ имѣть мѣсто, есть только *довѣріе съ нашей стороны къ своимъ опытамъ*. Если меня спросятъ, почему мы убѣждены, что нашъ будущій опытъ будетъ походить на прошедшій, то я отвѣчу, что вообще у насъ могутъ быть только такія убѣжденія относительно тѣхъ или другихъ фактовъ, которыя выработаны опытомъ. Для насъ невозможно представить себѣ, что свѣча на будущее время не будетъ обладать свойствомъ жечь потому что нашъ опытъ относительно свѣчи показалъ намъ, что она *жжетъ*: убѣжденія же наши не могутъ не подчиняться опыту, выработавшему ихъ. Что-же касается причинности всеобщей, то можно доказать различными способами, что вѣра въ нее есть просто результатъ обобщающей дѣятельности ума, сама же эта обобщающая дѣятельность строго ограничена опытомъ, что, другими словами, значитъ, что согласно законамъ нашего ума мы принуждены судить о неизвѣстномъ по извѣстному. Такъ, убѣдившись въ томъ, что каждый извѣстный намъ фактъ былъ продуктомъ какой-либо причины, мы, заключая о неизвѣстномъ по извѣстному, приходимъ къ выводу, что всякіе факты должны имѣть причину. Всѣмъ хорошо знакома эта обобщающая дѣятельность ума, насколько она выражается въ тѣхъ поспѣшныхъ сужденіяхъ о націяхъ и классахъ общества, въ основѣ которыхъ лежитъ только одинъ какой-нибудь

фактъ. Такъ однажды, мы слышали серьезное утвержденіе, что у «всѣхъ французскихъ дѣтей длинные носы». Лицо, утверждавшее это, видѣло французскаго ребенка съ длиннымъ носомъ. Единственное бывшее въ его умѣ представленіе о французскомъ ребенкѣ было представленіе о ребенкѣ съ длиннымъ носомъ и по этому шаблону онъ судилъ о всѣхъ невиданныхъ имъ и неизвѣстныхъ ему дѣтяхъ. Не отличаясь особенной умственной силой, лицо это не въ состояніи было отрѣшиться отъ своего представленія и не могло представить себѣ, чтобы понятіе его было ложно по отношенію ко всѣмъ французскимъ дѣтямъ. Еслибъ ему не случилось увидѣть другихъ французскихъ дѣтей, онъ вѣроятно и умеръ бы съ убѣжденіемъ, что всѣ они съ длинными носами; развѣ какое-либо болѣе свѣдущее лицо исправило бы этотъ взглядъ на основаніи своего болѣе разносторонняго опыта. Равнымъ образомъ, еслибы опытъ указалъ намъ хотя бы только на одинъ фактъ причинности, въ насъ сложилось бы убѣжденіе, что онъ всегда будетъ имѣть мѣсто въ будущемъ, что всѣ свѣчи будутъ обладать свойствомъ жечь. Точно также пріобрѣсти множество однородныхъ указаній опыта на связь причины съ дѣйствіемъ не всегда значитъ имѣть только рядъ отдѣльныхъ убѣжденій, что и въ будущемъ будутъ имѣть мѣсто соотвѣтствующіе частные факты причинности; это значитъ также собрать матеріалъ для широкаго обобщенія и вывести изъ извѣстныхъ случаевъ связь причины съ дѣйствіемъ заключеніе, что вообще эта связи должна быть отнесена къ случаямъ неизвѣстнымъ, и къ событіямъ еще не совершившимся.

Этотъ послѣдній процессъ совершается, однако, лишь въ умахъ немногихъ людей. Всѣ глубоко убѣждены, что частные факты причинности будутъ имѣть мѣсто, но лишь немногіе распространяютъ это убѣжденіе на причинность всеобщую, и притомъ только послѣ напряженной работы мысли. Между тѣмъ философы увѣряютъ что убѣжденіе это всеобщее, что оно есть *инстинктъ*, законъ ума, основная идея. Если бы они потрудились освѣдомиться, какъ смотритъ на это интелигентная масса, то увидѣли бы, что въ убѣжденіи, о которомъ идетъ рѣчь, нѣтъ ровно ничего инстинктивнаго и неотразимаго; они узнали бы, что у огромнаго большинства нѣтъ сознанія такого инстинкта и что идея всеобщей причинности никогда и на умъ не приходила этому большинству; потребуется не мало доказательствъ и объясненій, прежде чѣмъ оно будетъ въ состояніи усвоить ее, при чемъ найдутся всетаки и между этими интеллигентными лицами такія, которыя безусловно откажутся признать справедливость формулы всеобщей причинности. Усомниться въ этомъ могутъ только люди, вращающіеся въ кругу философовъ. Намъ, однако, не разъ приходилось встрѣчаться съ фактами, подтверждающими сказанное. Разсуждая какъ-то съ однимъ учащимся, занимавшимся химіей, мы никакъ не могли заставить его признать всеобщность положенія «каждый фактъ

имѣетъ свою причину». Для него не только мыслимъ былъ иной порядокъ міроустройства но онъ считалъ наше положеніе ничѣмъ не оправдываемой гипотезой. Все это объясняется тѣмъ, что онъ никогда не читалъ никакихъ метафизическихъ сочиненій и облада ъ слабой разсудочной способностью. Что же сказать о томъ инстинктивномъ убѣжденіи, которое, въ отличіе отъ другихъ инстинктивныхъ убѣжденій, не представляется само собой сознанію, а когда предстанетъ предъ нимъ, то принимается лишь съ крайнимъ трудомъ и при томъ только нѣкоторыми? Сопоставимъ съ этимъ убѣжденіемъ какое-либо другое инстинктивное убѣжденіе,— напримѣръ, убѣжденіе, что внѣшній міръ существуетъ, — и посмотримъ, что общаго между ними. Спросите у крестьянина, убѣжденъ-ли онъ, что міръ существуетъ, и онъ васъ сочтетъ за этотъ вопросъ сумашедшимъ. Но спросите обыкновеннаго человѣка, убѣжденъ-ли онъ, что каждое дѣйствіе должно имѣть причину, и, по всей вѣроятности, онъ отвѣтитъ вамъ, что не знаетъ этого; вы убѣдитесь, что вамъ будетъ стоить труда объяснить ему, что положеніе это необходимо должно быть истиннымъ.

Но мало этого. Оставимъ обыкновенныхъ людей и обратимся къ философамъ. Мы увидимъ, что большая половина ихъ твердо увѣрена, что въ извѣстной области явленій ни одинъ фактъ не предполагаетъ соотвѣтствующей ему причины; такова область явленій человѣческой воли. Всѣ защитники свободной воли утверждаютъ, что она проявляется сама собою, т. е. что проявленія ея не вызываются чѣмъ-либо внѣ ея находящимся, не опредѣляются какимъ-либо предшествующимъ ей фактомъ.

Такимъ образомъ, даже философы, какъ мы видимъ, считаютъ обширный классъ явленій не подлежащими закону причинности; можно ли, слѣдовательно, приписывать ему *всеобщность?* Равнымъ образомъ нельзя признать и *необходимости* его, такъ какъ для философовъ вполнѣ мыслима непримѣнимость этого закона къ нѣкоторымъ явленіямъ, а для обыкновенныхъ людей мыслима непримѣнимость его ко всѣмъ вообще явленіямъ. Наконецъ, если большинство людей способно понять этотъ законъ только послѣ продолжительныхъ разъясненій и подробныхъ доказательствъ, то можетъ-ли быть здѣсь рѣчь объ *инстинктивномъ* убѣжденіи?

Говорятъ, что убѣжденіе въ необходимости какого-либо частнаго факта причинности не могло бы имѣть мѣста, если бы уму не была присуща основная идея причинности. По мнѣнію людей, раздѣляющихъ этотъ взглядъ, ребенокъ хотя и не понимаетъ значенія формулы «каждое дѣйствіе должно имѣть причину», но онъ безсознательно руководится этимъ положеніемъ ибо иначе у него не могло бы быть убѣжденія въ необходимости того или другаго частнаго факта причинности; словомъ положеніе это или идея причинности должно имѣть основной характеръ. Если разсуждать подобнымъ образомъ, то можно съ такимъ же правомъ

сказать, что у ребенка не могло бы быть идеи о человѣкѣ, еслибы у него не было основной идеи о человѣчествѣ.

Неправильность такихъ разсужденій кроется въ непониманіи того, что основная идея причинности есть результатъ обобщенія. Общее, конечно, заключаетъ въ себѣ частное, но всетаки не предшествуетъ ему, между тѣмъ ошибка, о которой идетъ рѣчь, состоитъ въ предположеніи, что общее должно предшествовать и на самомъ дѣлѣ предшествуетъ частному. Ребенокъ, какъ говоритъ Локкъ, знаетъ, что все его тѣло больше его пальца, но это знаніе дано ему представленіями его о своемъ тѣлѣ и о пальцѣ, а не аксіомой «цѣлое больше своей части». Д-ръ Уэвелль сказалъ бы, что у ребенка не могло бы быть этого знанія, еслибы у него не было соотвѣтствующей основной идеи; мы же вмѣстѣ съ Локкомъ замѣтимъ, что умъ въ подобныхъ случаяхъ никогда не *начинаетъ* съ общихъ положеній, но всегда *оканчиваетъ* ими. Говорятъ, что такъ какъ общая аксіома предполагаетъ частные случаи или такъ какъ частные случаи предполагаютъ общую аксіому, то эта общая аксіома не зависитъ отъ опыта, но разсуждать такимъ образомъ—значитъ просто обманывать себя словами.

Убѣжденіе въ необходимости закона причинности основано на указаніяхъ опыта относительно частныхъ фактовъ причинности.

Непреодолимая тенденція наша предполагать, что будущія событія окажутся сходными съ прошедшими, обусловливается просто тѣмъ, что нашъ опытъ относится только къ прошедшему, и такъ какъ мы не въ силахъ отрѣшиться отъ своихъ опытовъ, то мы и не въ состояніи представить себѣ, чтобы вещи могли реально существовать иначе, чѣмъ какъ то извѣстно намъ изъ указаній прошлаго. Отсюда мы выводимъ заключеніе, идущее въ разрѣзъ съ доктриной, защищаемой Кантомъ и Уэвелломъ. Что у насъ нѣтъ идей, не пріобрѣтенныхъ путемъ опыта, явнымъ доказательствомъ тому служитъ, по нашему мнѣнію, фактъ, что мы принуждены судить о неизвѣстномъ по извѣстному, наша неодолимая склонность предполагать, что будущее окажется сходнымъ съ прошедшимъ, наша неспособность представить себѣ, чтобы за тѣми же самыми причинами не послѣдовали тѣ же самыя дѣйствія. Еслибы существовали апріорныя идеи, то онѣ, не завися отъ опыта и будучи выше его, дали-бы намъ возможность судить о неизвѣстномъ не по извѣстному, а по какому-либо иному критерію. Но никакой иной критерій для насъ невозможенъ. Никакими усиліями мысли мы не въ состояніи отрѣшиться отъ убѣжденія, что предметы будутъ обладать неизмѣнно тѣми свойствами, которыя мы познали въ нихъ на опытѣ, и пока существуютъ эти предметы, мы принуждены ихъ представлять себѣ такими, какими знаемъ ихъ.

Хотя убѣжденіе въ необходимости частныхъ фактовъ причинности неотразимо и всеобще, но убѣжденіе въ справедливости общаго положенія «каждое дѣйствіе должно имѣть свою причину»,

вовсе не всеобще и не неотразимо, но раздѣляется лишь немногими лицами. Такимъ образомъ, теорія *апріорныхъ* идей, независящихъ отъ опыта, не находитъ поддержки со стороны идеи причинности.

Въ «Письмѣ къ автору «*Prolegomena Logica*» д-ръ Уэвелль снова излагаетъ свои взгляды, отвѣчая на возраженія своихъ критиковъ, и такъ какъ это новѣйшая изъ извѣстныхъ мнѣ попытокъ развить кантовское ученіе, то я нахожу не безполезнымъ остановиться на ней.

Д-ръ Уэвелль доказываетъ главнымъ образомъ то положеніе, что необходимыя истины или основныя идеи не зависятъ отъ опыта и постигаются внутреннимъ созерцаніемъ (интуитивно), какъ идеи, не только истинныя, но *необходимо* истинныя въ томъ смыслѣ, что все несогласное съ ними немыслимо. Единственное условіе, которому должны удовлетворять такія идеи, состоитъ въ томъ, чтобы онѣ ясно представлялись сознанію. Д-ръ Уэвелль говоритъ: «Я придаю особенную важность тому условію, чтобы эти идеи *представлялись намъ ясно и отчетливо.* Идея пространства должна быть вполнѣ уяснена нами, иначе аксіомы геометріи не будутъ признаваться истинными; истина ихъ не будетъ усматриваться, и для такого ума геометрія, какъ наука, невозможна. Умъ можетъ быть въ такомъ смущенномъ, хаотическомъ, праздномъ и инертномъ состояніи, что для него не вполнѣ ясно, что двѣ параллельныя линіи не могутъ замыкать собою пространства. Но такіе случаи встрѣчаются не часто. Обыкновенно идея пространства яснѣе представляется уму, чѣмъ другія основныя научныя идеи, каковы идея силы или субстанціи. Гораздо чаще случается, что эти послѣднія идеи настолько ясно и отчетливо сознаются, что аксіомы механики или химіи могли-бы быть признаны вполнѣ очевидными. Сравнительно мало примѣровъ такого состоянія ума, чтобы идеи силы и субстанціи были вполнѣ ясны и могли бы служить основами науки. Это—примѣры людей, получившихъ научное образованіе или по крайней мѣрѣ не лишенныхъ его. Такимъ образомъ, хотя аксіомы механики или химіи, по сущности своей, столь же очевидны, какъ и аксіомы геометріи, но онѣ очевидны не для столь многихъ лицъ и не въ такой ранній періодъ интеллектуальнаго или научнаго развитія, какъ аксіомы геометріи. Неудивительно поэтому, что нѣкоторые сомнѣваются, очевидны-ли сами по себѣ для кого-бы то ни было аксіомы механики и химіи. Я полагаю, что ошибочно утверждать, будто въ такихъ наукахъ, какъ механика или химія, существуютъ первоначальныя идеи, достойныя стоять на ряду съ идеей пространства и являющіяся, подобно ей, основами аксіомъ».

Затѣмъ д-ръ Уэвелль сознается, что многія изъ этихъ идей, постигаемыхъ внутреннимъ созерцаніемъ, вовсе не пользуются всеобщимъ признаніемъ и что возможность мыслить не согласно съ ними доказывается примѣрами не малаго числа людей. Вслѣдъ за этимъ онъ прибавляетъ:

«М-ръ Милль указываетъ съ особенной силой на это обстоятельство, находя, что оно подтверждаетъ справедливость его мнѣнія о томъ, что истина познается при помощи опыта. Для того, чтобы защищаемой мною противоположной доктринѣ не было приписано какихъ либо невыгодныхъ для нея и совершенно не принадлежащихъ ей сторонъ, считаю необходимымъ пояснить, что я вовсе не утверждаю, что истины, признаваемыя мною необходимыми, всѣ равно очевидны и для обыкновенныхъ мыслящихъ людей или *во всѣ стадіи умственнаго развитія.* Я могу даже сказать, что нѣкоторыя изъ этихъ истинъ, необходимость которыхъ можетъ быть, какъ я убѣжденъ, постигнута *при надлежащей подготовкѣ и достаточной умственной силѣ*, все-таки таковы, что требуемыя для этого подготовка и умственная сила встрѣчаются въ рѣдкихъ и особенныхъ случаяхъ, и я охотно допускаю, что для того, чтобы достигнуть и сохранить ту ясность и воспріимчивость, какія необходимы для внутренняго воспріятія этихъ истинъ, *требуются не совсѣмъ обычныя усилія и трудъ*».

Спрашивается, что-же такое вся эта подготовка и этотъ трудъ, какъ не опытъ? Если эти основныя идеи суть постигаемыя внутреннимъ созерцаніемъ истины, которыя, будучи выше опыта и находясь внѣ его предѣловъ, не вырабатываются съ помощью его, то почему для сознанія ихъ истинности нужна эта предварительная *опытность?* Д-ръ Уэвелль не затрудняется отвѣтомъ:

«Справедливо, что для признанія необходимости этихъ аксіомъ требуется нѣкоторая настойчивость въ умственной работѣ и даже нѣкоторый прогрессъ въ наукѣ; я неоднократно указывалъ на это и пояснялъ это примѣрами въ своей «Исторіи Наукъ». Необходимость этихъ истинъ для каждаго лица и для смѣняющихся поколѣній постепенно уясняется по мѣрѣ того, какъ человѣческій умъ все более и болѣе сосредоточивается на различныхъ предметахъ мысли. *Научныя истины, постигаемыя внутреннимъ созерцаніемъ, существуютъ, но это внутреннее созерцаніе совершенствуется.* Вотъ, что я желалъ сказать въ отвѣтъ моимъ критикамъ, утверждавшимъ, что истины, которыя я считаю аксіомами, не для всѣхъ очевидны».

Что это не отвѣтъ, но въ сущности уступка по вопросу, подлежавшему спору, въ этомъ можетъ убѣдить насъ внимательное чтеніе слѣдующихъ строкъ, гдѣ еще яснѣе опредѣляется та новая форма, въ которую д-ръ Уэвелль облекаетъ свою доктрину:

«Точно также и талантливый авторъ статьи, помѣщенной въ *Edinburgh Review* (№ 193, стр. 29) говоритъ: «Д-ръ Уэвелль, какъ намъ кажется, заходитъ слишкомъ далеко, относя къ необходимымъ истинамъ такія идеи, которыя, безъ всякаго сомнѣнія, не признаются таковыми большинствомъ людей». Я вовсе не оспариваю того факта, что аксіомы химіи или даже механики не представляются *большинству людей* необходимыми истинами. Но я и не говорилъ, что большинство сознаетъ необходимость этихъ истинъ;

я утверждалъ (какъ это видно изъ моихъ словъ, цитированныхъ авторомъ), что умъ, при извѣстныхъ условіяхъ, *выработываетъ такую точку зрѣнія*, что *основныя истины* механики (и другихъ наукъ) представляются ему *необходимыми по своей сущности*, хотя онѣ и раскрываются предъ нимъ опытомъ и наблюденіемъ».

Если эти истины, познаваемыя будто бы внутреннимъ созерцаніемъ и не зависящія отъ опыта, раскрываются, какъ признаетъ самъ д-ръ Уэвелль, опытомъ, то разногласіе между нимъ и его критиками заключается въ одномъ только пунктѣ, и если я вѣрно понимаю его, то пунктъ этотъ есть та «необходимость», которую онъ вмѣстѣ съ Кантомъ приписываетъ этимъ истинамъ. Когда основныя идеи сознаются, то онѣ сознаются какъ идеи не только истинныя, но какъ необходимо истинныя; въ этой необходимости и заключается ихъ отличительный признакъ.

Я полагаю, однако, что раздѣлять истины на необходимыя и измѣняющіяся невозможно. Всякая истина есть необходимая истина. Справедливость *мнѣній*, конечно, не можетъ быть одинакова; однѣ изъ нихъ очевидны, другія вѣроятны, третьи весьма неправдоподобны; но всѣ истины равно справедливы. Когда мы говоримъ: «огонь жжетъ», то мы выражаемъ истину столь-же «необходимую», какъ и та истина, что двѣ параллельныя линіи не могутъ замыкать собою пространства. Точно также, сказавъ, что сѣра имѣетъ большее сродство съ желѣзомъ, чѣмъ со свинцомъ, мы выразимъ столь-же «необходимую» истину, какъ и истина: цѣлое больше своей части. Что ржавчина на желѣзѣ происходитъ отъ дѣйствія кислорода,—это такая-же «необходимая» истина, какъ и то, что дважды два четыре. Наше знаніе можетъ измѣняться, но не истина. Мы *можемъ* ошибаться, полагая, что сѣра имѣетъ большее сродство съ желѣзомъ, чѣмъ со свинцомъ; химическія явленія еще такъ мало выяснены, что ошибка въ этомъ случаѣ вполнѣ мыслима, и наша предполагаемая истина легко *можетъ* оказаться заблужденіемъ, но если отношеніе между фактами вѣрно установлено, то истина, выражающая это отношеніе, такъ-же «необходима», какъ и истина, гласящая, что дважды два четыре. Вопросъ слѣдовательно, долженъ заключаться не въ томъ, необходима-ли истина, а въ томъ, вѣрно-ли констатировано истиной данное отношеніе?

Чтобы пояснить это, замѣнимъ положеніе «два и два четыре» такимъ: «семьдесятъ два и сто сорокъ составляютъ двѣсти двѣнадцать». Въ первомъ случаѣ ошибка невозможна; никакимъ извращеніемъ мысли нельзя убѣдить себя въ томъ, что дважды два пять; истина въ этомъ случаѣ постигается быстро, и невозможность мыслить несогласно съ этой истиной безспорна. Между тѣмъ въ послѣднемъ случаѣ ошибка вполнѣ возможна; при невнимательномъ счетѣ умъ легко впадаетъ въ заблужденіе, т. е. мыслитъ не согласно съ истиной. Но въ обоихъ случаяхъ истина выражаетъ отношеніе между числами, обнаруживаемое нами по-

средствомъ опыта. Равнымъ образомъ, положеніе «огонь жжетъ» есть необходимая истина, несогласное съ которой столь-же немыслимо, какъ и то, что несогласно съ положеніемъ: «двѣ параллельныя линіи не могутъ замыкать собою пространства». Если бы мы и могли представить себѣ, что огонь, при какихъ либо условіяхъ, не жжетъ, то мы разумѣли бы въ этомъ случаѣ подъ именемъ огня что-либо *другое*; точно такъ-же представить себѣ, что параллельныя линіи замыкаютъ собою пространство, можно только при томъ условіи, если мы мысленно изогнемъ эти линіи и изъ параллельныхъ превратимъ ихъ въ линіи *другого* рода.

Истины суть не что иное, какъ выраженія познанныхъ отношеній. Нѣкоторыя изъ этихъ отношеній столь просты и такъ часто представляются нашему опыту, что мысленно переиначить ихъ мы не въ состояніи; такъ, никакимъ извращеніемъ мысли нельзя заставить себя думать, что огонь не жжетъ, что дважды два пять или что параллельныя линіи замыкаютъ собою пространство. Но другія отношенія до того сложны или необычны, что переиначить ихъ для насъ весьма нетрудно. Окисленіе веществъ — процессъ настолько знакомый химику, что для него немыслимы въ этомъ отношеніи такія извращенія истины, которыя весьма легко укладываются въ головѣ профановъ. Равнымъ образомъ геометръ до того освоился съ отношеніями линій и поверхностей, что для него непостижимо противоположное эвклидовымъ предположеніямъ. Они представляются ему неотразимыми истинами, хотя было время, какъ онъ конечно помнитъ, когда они вовсе не казались ему неотразимыми. По мнѣнію д-ра Уэвелля, различіе это объясняется неодинаковой ясностью представленія о пространствѣ; ясность же этого представленія пріобрѣтается лишь цѣною большихъ усилій и постоянныхъ упражненій. Мы полагаемъ, что инаго объясненія нельзя и найти ни у одного изъ философовъ той школы, которая считаетъ опытъ источникомъ всѣхъ нашихъ идей.

Итакъ, отличіе такъ называемыхъ необходимыхъ истинъ отъ условныхъ не въ томъ, что первыя не зависятъ отъ опыта и всѣми признаются *необходимо* истинными, между тѣмъ какъ послѣднія условно истинны и противоположное имъ вполнѣ мыслимо. Если только истина вообще справедлива, то она необходимо справедлива, характеръ же условности ея относится не къ выражаемымъ ею отношеніямъ, а къ нашему усвоенію ея. Условность истины «семьдесятъ два и сто сорокъ составляютъ двѣсти двѣнадцать» означаетъ не что иное, какъ возможность съ нашей стороны ошибки въ счетѣ; истина эта для насъ условна до тѣхъ поръ, пока мы не провѣримъ своихъ вычисленій, и не убѣдимся, что полученныя нами отношенія истинны. Такъ, всѣ животныя, имѣющія рѣзцы, считаются плотоядными; мы пришли къ такому заключенію путемъ многочисленныхъ наблюденій. Однако, какъ ни твердо мы убѣждены, что отношеніе это истинно, но мы не можемъ считать его безусловно истиннымъ, ибо возможно, что опытъ

когда-нибудь укажетъ на исключеніе изъ этого положенія, точно такъ-же какъ найдены были исключенія и изъ того положенія, что у травоядныхъ кишечный каналъ длиннѣе, чѣмъ у плотоядныхъ. Но мы не называемъ условной истину: «цѣлое болѣе своей части», такъ какъ никакой опытъ не могъ бы измѣнить этого элементарнаго и всеобщаго отношенія. Нельзя также назвать условнымъ и положенія «огонь сожигаетъ бумагу», ибо никакой опытъ не можетъ измѣнить столь простаго отношенія, и еслибы оказалось, что есть несгораемая бумага, то мы знаемъ, что упомянутое положеніе относится къ обыкновенной бумагѣ, а не къ бумагѣ, имѣющей какія-либо особыя свойства. Мы не называемъ случайной и ту истину, что «сахаръ сладокъ», ибо еслибы опытъ и указалъ на то, что есть сахаръ не сладкій, то это былъ бы другой родъ предмета, называемаго нами сахаромъ. Что «желѣзо тяжело» — это также не условная истина. Вообще мы можемъ назвать условными только такія истины, которыя выражаютъ собою или сложныя или необычныя отношенія, если же отношеніе просто, то оно сразу познается нами вполнѣ; а обычность его заставляетъ насъ ожидать единообразнаго повторенія его. Основныя идеи, называемыя д-ромъ Уэвеллемъ необходимыми истинами, суть не что иное, какъ идеи, выработанныя въ нашемъ умѣ повтореніемъ однихъ и тѣхъ же опытовъ. Такимъ образомъ мы приходимъ къ прежнему положенію, что опытъ, и только опытъ служитъ источникомъ всѣхъ идей.

Если вышеизложенныя соображенія справедливы, то, спрашивается, во что обращается система Канта? Мы должны придти къ тому заключенію, что, такъ какъ сооруженная имъ крѣпость—существованіе апріорныхъ идей — не можетъ выдержать приступа, то она не въ силахъ преградить вражескому скептицизму доступа къ умамъ. Кантъ не былъ скептикомъ, но онъ ошибался, полагая, что его система служитъ оплотомъ противъ скептицизма.

Достовѣрность свидѣтельства сознанія, которую онъ такъ усердно старался установить и на которой основана его *Критика практическаго разума*, есть лишь относительная, субъективная достовѣрность. Опытъ является единственной основой знанія, но опытъ приводитъ къ скептицизму.

ДЕВЯТАЯ ЭПОХА.

МЕТАФИЗИКА ВОЗОБНОВЛЯЕТЪ СВОИ ПРИТЯЗАНІЯ. — СУБЪЕКТИВИЗМЪ СНОВА ПРИВОДИТЪ КЪ ИДЕАЛИЗМУ.

ГЛАВА I.

ФИХТЕ.

§ I. Жизнь Фихте.

Іоганнъ Готтлибъ Фихте родился 19 мая, въ 1762 г., въ деревнѣ Рамменау, находящейся между Бишофсвердою и Пульсницомъ, въ Верхней Лузаціи *).

Онъ отличался еще въ дѣтствѣ, — о которомъ сохранилось множество трогательныхъ разсказовъ, — необыкновенными способностями и замѣчательною нравственною энергіею. Умственное развитіе его началось рано, и еще задолго до посѣщенія школы онъ уже почерпнулъ кое-какія свѣдѣнія отъ своего отца, благодаря которому научился читать, узналъ пословицы и познакомился съ духовными пѣснями, что и составляло запасъ безхитростной отцовской эрудиціи. Кромѣ того, отецъ разсказывалъ ему о своихъ прежнихъ странствованіяхъ по Саксоніи и Франконіи, и юный Готтлибъ всегда внималъ этимъ разсказамъ съ жаднымъ любопытствомъ. По всей вѣроятности, возбуждаемые ими смутные порывы и заставляли его блуждать по полямъ и скитаться въ одиночествѣ, удаляясь отъ шумной веселости товарищей. Этотъ блѣднолицый ребенокъ, съ задумчивымъ выраженіемъ лица, чувствовалъ себя въ уединеніи какъ нельзя лучше. По цѣлымъ часамъ смотрѣлъ онъ въ даль или созерцалъ разстилавшееся надъ нимъ безмолвное небо, съ тоскою устремивъ на него взоры. Но солнце садилось, и мальчикъ, съ наступленіемъ сумерекъ, возвращался домой, исполненный тихой грусти. Это такъ часто повторялось, что обратило на себя вниманіе сосѣдей и вызвало съ ихъ стороны толки; впослѣдствіи, когда мальчикъ этотъ сталъ уже знаменитымъ человѣкомъ, они не безъ удовольствія вспоминали объ этомъ, не забывъ также и того, «какъ они всегда говорили, что въ этомъ мальчикѣ есть что-то замѣчательное».

---

*) См. біографію его, составленную его сыномъ, Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, 2 т. 1836.

Успѣхи Фихте были такъ быстры, что на него скоро возложена была обязанность читать домашнія молитвы, а отецъ лелѣялъ надежду увидѣть его нѣкогда священникомъ. Надеждѣ этой благопріятствовало и едва не помогло осуществиться одно обстоятельство, довольно любопытное само по себѣ и имѣвшее важное вліяніе на его послѣдующую жизнь. Но сначала мы разскажемъ объ одномъ трогательномъ эпизодѣ, выставляющемъ въ весьма интересномъ свѣтѣ героическое самообладаніе Фихте *).

Послѣ библіи и катехизиса, первой книжкой, попавшейся ему въ руки, были извѣстные разсказы о *Зигфридѣ Богатомъ*, подѣйствовавшіе такъ сильно на его воображеніе, что онъ потерялъ охоту ко всякому дѣлу, ко всему сталъ относиться невнимательно и небрежно и, въ первый разъ въ жизни, былъ наказанъ. Тогда, вспомнивъ изрѣченіе, предписывающее намъ отрубить правую руку, если она согрѣшитъ, Фихте рѣшился разстаться съ любимой книгой, и, взявъ ее съ собой, медленно направился къ протекавшей позади дома рѣкѣ, куда и намѣревался бросить книгу. Долго стоялъ онъ на берегу въ раздумьи, прежде чѣмъ въ состояніи былъ одержать эту первую побѣду на собой; но, наконецъ, призвавъ на помощь всю свою рѣшимость, онъ бросилъ книгу въ воду. Но все его мужество пропало, когда для него стало ясно, что его сокровище, которое было такъ дорого ему, исчезло навсегда, и онъ залился слезами. Какъ-разъ въ этотъ моментъ случайно подошелъ сюда отецъ, и юный Готтлибъ, не переставая плакать, разсказалъ ему о своемъ поступкѣ, но по робости или по неумѣнью выразить своихъ чувствъ умолчалъ объ истинныхъ мотивахъ, руководившихъ имъ. Отца разсердило такое отношеніе сына къ его подарку, и онъ подвергъ его чрезвычайно суровому наказанію. Случай этотъ есть только прелюдія къ его послѣдующей жизни, когда его цѣли такъ часто перетолковывались въ ложную сторону; наиболѣе приходилось ему страдать именно изъ-за поступковъ, вытекавшихъ изъ самыхъ чистыхъ побужденій долга. Послѣ того, какъ время заставило нѣсколько забыть объ этомъ эпизодѣ, отецъ снова принесъ домой одну изъ подобныхъ же заманчивыхъ книжекъ; но Фихте опасался стать опять жертвой соблазна, и потому просилъ отца отдать книжку кому-либо другому.

Къ тому же времени относится и другой вышеупомянутый нами эпизодъ. Мѣстный сельскій священникъ, весьма любившій Готтлиба и заботившійся объ его образованіи, спросилъ его какъ-то, много-ли онъ запомнилъ изъ проповѣди, сказанной наканунѣ. Фихте постарался припомнить ее и, къ удивленію пастора, удо-

---

*) Мы обязаны разсказами объ этихъ двухъ эпизодахъ весьма интересной статьѣ о Фихте, помѣщенной въ *Foreign Quarterly Review*, *No. 71.* Мы сократили только изложеніе этихъ разсказовъ; съ фактической же стороны они не измѣнены.

влетворительно изложилъ весь ходъ его разсужденій, повторивъ и пояснявшіе ихъ тексты. Объ этомъ передано было владѣльцу деревни, графу Гофмансену, и когда однажды, бывшій у него въ гостяхъ, баронъ фонъ Миттицъ выразилъ свое сожалѣніе, что онъ опоздалъ къ воскресной проповѣди, то ему замѣтили, полушутливо, что это не бѣда, такъ какъ въ деревнѣ есть мальчикъ, который можетъ повторить на память всю проповѣдь. Послали за маленькимъ Готтлибомъ, и онъ скоро явился, одѣтый въ чистую блузу, и съ огромнымъ букетомъ цвѣтовъ, посланнымъ, по обыкновенію, его матерью въ знакъ почтенія. На первые заданные ему вопросы онъ отвѣчалъ съ свойственнымъ ему спокойствіемъ и простотой, но когда его попросили повторить сказанную въ этотъ же день утромъ проповѣдь, его голосъ и жесты оживились, постепенно пропадалъ у него страхъ, который внушала ему находившаяся предъ нимъ компанія, и краснорѣчіе его стало, наконецъ, изливаться столь стремительными и обильными потоками, что графъ счелъ нужнымъ прервать его, боясь, чтобы серьезная тема проповѣди не испортила веселаго настроенія общества. Молодой проповѣдникъ произвелъ, однако, нѣкоторое впечатлѣніе на свою аудиторію; баронъ сталъ разспрашивать о немъ, и пасторъ, ожидавшій лишь благопріятнаго случая для того, чтобы быть полезнымъ своему любимцу, далъ о немъ такой отзывъ, что баронъ рѣшилъ позаботиться о его воспитаніи. Онъ увезъ съ собой своего *protégé* въ Зибенэйхенскій замокъ, близь Мейсена, на Эльбѣ. Бѣдный, выросшій въ деревнѣ, мальчикъ совсѣмъ, однако, упалъ духомъ при видѣ мрачно-величаваго баронскаго замка, окруженнаго темнымъ дубовымъ лѣсомъ. То, что заблуждающійся свѣтъ счелъ-бы за особое благоволеніе судьбы, причиняло ему горе и стало для него невыносимой пыткой; онъ впалъ въ такое уныніе, что можно было серьезно опасаться за его здоровье. Но здѣсь патронъ его показалъ, что имъ руководили добрыя намѣренія; онъ вошелъ въ положеніе ребенка, и переселилъ его изъ своихъ хоромовъ въ домъ сосѣдняго сельскаго пастора, который страстно любилъ дѣтей, но своихъ не имѣлъ. Благодаря истинно отеческимъ попеченіямъ этого превосходнаго человѣка, Фихте провелъ счастливѣйшіе дни своей живни, не забывая о нихъ до послѣдней минуты. Внимательная заботливость этой прекрасной четы, раздѣлявшей съ нимъ всѣ домашнія радости и смотрѣвшей на него, какъ на роднаго сына, всегда вызывала въ немъ отрадныя воспоминанія и, безъ сомнѣнія, имѣла самое благотворное вліяніе на его характеръ.

Въ этой семьѣ Фихте впервые сталъ учиться древнимъ языкамъ, но обученіе его шло неправильно, и онъ многое пріобрѣталъ собственными усиліями. Безъ сомнѣнія, это укрѣпило его способности, но вмѣстѣ съ тѣмъ было причиной несовершеннаго знанія имъ грамматики и, до нѣкоторой степени, замедлило его послѣдующіе успѣхи въ Шульпфортѣ. Добрый наставникъ его

скоро долженъ былъ признать недостаточность своихъ познаній для дальнѣйшаго обученія такого многообѣщающаго мальчика, и онъ просилъ его патрона предоставить молодому Фихте возможность учиться въ высшей школѣ. Съ этой цѣлью его отправили сначала въ Мейсенъ, а затѣмъ въ Шульпфортскую семинарію.

Здѣсь была въ полной силѣ *система старшинства* между учениками съ ея обычными слѣдствіями: деспотизмомъ съ одной стороны, притворствомъ и лицемѣріемъ—съ другой. Врожденная сила характера до нѣкоторой степени охраняла Фихте отъ тѣхъ дурныхъ вліяній, которыя могли бы быть гибельны для болѣе слабой души, но и онъ сознается, что его жизнь въ Шульпфортѣ отнюдь не могла отразиться благопріятно на его нравственности. Мало-по малу онъ примирился съ необходимостью подчинять свое поведеніе господствующему мнѣнію кружка, въ которомъ поневолѣ приходилось вращаться, и принужденъ былъ прибѣгать къ тѣмъ же уловкамъ, какъ и другіе, чтобы не оставаться вѣчно позади всѣхъ, несмотря на свои способности и трудолюбіе.

Въ этотъ-то маленькій мірокъ враждебныхъ вліяній попалъ тринадцатилѣтній Готтлибъ, выросшій среди уединенныхъ холмовъ и тихихъ лѣсовъ. Угрюмый монастырскій видъ школьнаго зданія съ перваго же взгляда дѣйствовалъ непріятно, представляя рѣзкій контрастъ съ веселой свободой полей и лѣсовъ, среди которыхъ онъ привыкъ бродить безъ запрета, но еще мучительнѣе было для него нравственное одиночество. Сторонясь отъ всѣхъ и замыкаясь въ самомъ себѣ, онъ подавлялъ свои слезы, служившія лишь предметомъ насмѣшекъ для товарищей, или же изливалъ свое горе лишь втихомолку. Но здѣсь же, однако, этотъ недостатокъ сочувствія со стороны окружающихъ пріучалъ его искать опоры лишь въ самомъ себѣ, и эти полезные, хотя и горькіе уроки никогда не забывались Фихте. Весьма понятно, какъ у ребенка, находившагося въ такой обстановкѣ, могла возникнуть мысль о бѣгствѣ; онъ медлилъ приводить ее въ исполненіе только изъ опасенія, что его поймаютъ и со срамомъ водворятъ снова въ Шульпфортѣ. Въ то время, какъ онъ занятъ былъ этимъ проектомъ, ему попался подъ руки *Робинзонъ Крузе*, и энтузіазму его, энтузіазму тринадцатилѣтняго мальчика, не было предѣловъ. Въ перспективѣ ему представляется заброшенный, уединенный уголокъ, въ которомъ онъ найдетъ себѣ пріютъ. Тамъ, на какомъ-либо далекомъ, находящемся среди океана, островѣ, куда не могутъ попасть люди и шульпфортскіе студенты, проведетъ онъ золотые дни свободы и счастья. Эта была обыкновенная дѣтская мечта, но въ способѣ ея выполненія ясно проглядывали черты индивидуальнаго характера. Ничего не могло быть легче для него, какъ уйти незамѣченнымъ въ одинъ изъ тѣхъ дней, когда ученики отпускались на прогулку, но тайное бѣгство претило ему; онъ желалъ, чтобы предпринимаемый имъ шагъ признанъ былъ результатомъ обдуманнаго намѣренія и необходимости. Поэтому-то

онъ формально заявилъ своему *старшему*, пользовавшемуся ввѣренной ему властью лишь для притѣсненій и проявленій своей жестокости, что онъ не намѣренъ терпѣть обращенія, которому подвергался до сихъ поръ, и при первомъ удобномъ случаѣ уйдетъ. Заявленіе это, какъ можно было напередъ ожидать, встрѣчено было презрительнымъ смѣхомъ. Фихте же отнынѣ считалъ себя вправѣ привести свое рѣшеніе въ исполненіе. Случай къ тому скоро представился, и Фихте, предварительно опредѣливъ на картѣ свой маршрутъ, отправился въ путь по направленію къ Наумбургу. По дорогѣ онъ вспомнилъ совѣтъ любимаго имъ стараго пастора, говорившаго, что не слѣдовало браться ни за какое важное дѣло, не испросивъ помощи у Бога. Тогда, отойдя въ сторону отъ дороги, онъ сталъ на колѣни на зеленомъ пригоркѣ, и съ чистосердечной искренностью молилъ небо благословить его начинаніе. За молитвой у него вдругъ мелькнула мысль, что его исчезновеніе непремѣнно огорчитъ родителей, и радость, которую внушалъ ему его безумный планъ, мигомъ исчезла. «Никогда, быть можетъ, не придется увидѣть родителей», пронеслось въ его головѣ. Эта ужасная мысль съ такою силою овладѣла имъ, что онъ рѣшилъ повернуть назадъ и перенести всѣ ожидавшія его наказанія, «лишь бы только еще разъ взглянуть на мать».

Какъ только замѣчено было его отсутствіе, «*Obergesell*» далъ знать объ этомъ, и его немедленно принялись розыскивать. Возвращаясь обратно, Фихте встрѣтилъ посланныхъ за нимъ лицъ и приведенъ былъ къ ректору, которому и признался въ своемъ намѣреніи бѣжать, но онъ разсказалъ объ этомъ съ такимъ прямодушіемъ и откровенностью, что ректоръ заинтересовался имъ и не только не подвергъ его наказанію, но выбралъ для него, между взрослыми учениками, другаго старшаго. Послѣдній обращался съ нимъ чрезвычайно кротко, и Фихте горячо привязался къ нему.

Онъ получилъ званіе кандидата теологіи въ то время, когда умеръ его патронъ, вмѣстѣ съ которымъ погибли и надежды Фихте на полученіе мѣста священника. Предъ нимъ открывалась мрачная перспектива, но безпокойство его прошло, благодаря предложенному мѣсту домашняго наставника въ одномъ швейцарскомъ семействѣ. Онъ вскорѣ познакомился съ Лафатеромъ и съ нѣкоторыми другими литераторами; къ этому-же времени относится и начало длившейся втеченіи всей его жизни привязанности его къ племянницѣ Клопштока.

Педагогическая дѣятельность Фихте замѣчательна. Родители его учениковъ, хотя и не вполнѣ понимали его планы, а частью и не одобряли того, что понимали, тѣмъ не менѣе настолько уважали его за его нравственный характеръ и относились къ нему съ такимъ благоговѣйнымъ почтеніемъ, что согласились отдавать на его судъ свое поведеніе относительно своихъ дѣтей. Конечно, всѣ добросовѣстные учителя при случаѣ ставятъ родителямъ на видъ тѣ или другія погрѣшности ихъ въ обращеніи съ дѣтьми,

но примѣръ Фихте все-таки является въ этомъ отношеніи совершенно исключительнымъ. Онъ завелъ журналъ, который еженедѣльно показывалъ родителямъ и въ который заносилъ всѣ совершонныя ими ошибки; здѣсь, какъ и во всемъ, что намъ извѣстно о Фихте, раскрывается предъ нами его твердый и правдивый характеръ. Только на такой почвѣ могли развиваться тѣ нравственныя доктрины, которыя впослѣдствіи прославили его имя. Однако, эта домашняя цензура долго не могла продолжаться; два года длилась она, но, конечно, и это уже достаточно свидѣтельствовало о томъ уваженіи, которое онъ внушалъ своимъ характеромъ. Съ теченіемъ времени цензура эта стала докучать родителямъ, она сдѣлалась невыносимой и, въ концѣ концовъ, разрѣшилась взаимными неудовольствіями. Фихте принужденъ былъ искать себѣ другихъ занятій. Съ этой цѣлью онъ отправился въ Лейпцигъ, гдѣ сталъ давать частные уроки греческаго языка и философіи и гдѣ познакомился съ сочиненіями Канта. Послѣднее обстоятельство имѣло для него особенно важное значеніе. Вотъ какъ онъ самъ говоритъ объ этомъ:

«Четыре или пять послѣднихъ мѣсяцевъ, проведенныхъ мною въ Лейпцигѣ—счастливѣйшее время моей жизни. Когда я прибылъ сюда, голова моя полна была смѣлыхъ плановъ, которые, однако, лопались одинъ за другимъ, какъ мыльные пузыри, не оставляя послѣ себя даже и пѣны. Сначала это смутило меня, и въ полуотчаяніи я сдѣлалъ шагъ, который я долженъ-бы былъ сдѣлать гораздо раньше. Такъ какъ я не могъ измѣнить того, что было внѣ меня, то я рѣшился попробовать измѣнить то, что находилось во мнѣ самомъ. Я предался изученію философіи, и именно Кантовской, и здѣсь-то я обрѣлъ истинное средство противъ всѣхъ моихъ страданій, и вдобавокъ еще наслажденіе. Невозможно описать то вліяніе, которое оказала эта философія, преимущественно этическая ея часть (которая, однако, непонятна безъ предварительнаго изученія *Критики чистаго разума*), на все мое мышленіе—ту революцію, которую произвела она въ моемъ умѣ. Вамъ въ особенности я долженъ заявить, что теперь я вѣрю, всею душою, въ свободу воли, и что только при этомъ условіи для меня мыслимы долгъ, добродѣтель и нравственность. Изъ противоположнаго чтенія,—о необходимости всѣхъ человѣческихъ дѣйствій,—вытекаютъ самыя вредныя для общества слѣдствія; и возможно, что это ученіе служитъ отчасти причиной той нравственной испорченности высшихъ классовъ, о которой такъ много говорятъ. Если тотъ, кто признаетъ его, остается все-таки добродѣтельнымъ, то можно объяснить чѣмъ угодно его нравственную чистоту, но только не безвредностью этого ученія; у многихъ это зависитъ отъ того, что въ своей жизни они не проводятъ послѣдовательно своихъ взглядовъ.

«Я убѣжденъ также, что мы являемся въ этотъ міръ не для наслажденія, а для тяжелаго труда; всякая радость ниспосылается

намъ только для того, чтобы подкрѣпить насъ для послѣдующихъ усилій, и я увѣренъ, что отъ насъ требуется не устроеніе своей собственной судьбы, но саморазвитіе. Поэтому я вовсе не безпокоюсь о томъ, что находится внѣ меня; я стараюсь не казаться, а *быть*. Быть можетъ, этому я и обязанъ тѣмъ глубокимъ спокойствіемъ, которымъ наслаждаюсь; впрочемъ и мое внѣшнее положеніе довольно благопріятно для такого настроенія духа. Я не властвую надъ человѣкомъ, но и не рабъ его. Что касается видовъ на будущее, то у меня ихъ нѣтъ, ибо организація здѣшней церкви, а сказать по правдѣ, и въ другихъ мѣстахъ мнѣ вовсе не по душѣ. Пока у меня хватитъ силъ, я буду поддерживать мое настоящее независимое положеніе. Съ нѣкоторыхъ поръ я работаю надъ сокращеннымъ и пояснительнымъ изложеніемъ Кантовской *Критики способности сужденія*, но я боюсь, что для того, чтобы предупредить появленіе многаго множества наскоро состряпанныхъ компиляцій, мнѣ придется самому предстать предъ публикой въ слишкомъ неудовлетворительномъ видѣ. Если это дѣтище когда-либо увидитъ свѣтъ, оно будетъ прислано вамъ» *).

Послѣ многихъ безуспѣшныхъ попытокъ какъ-либо устроиться, Фихте отправился въ Кенигсбергъ, къ Канту, къ которому относился съ чрезвычайнымъ почтеніемъ. Вмѣсто рекомендательнаго письма, Фихте вручилъ Канту рукопись своего сочиненія, написаннаго въ восемь дней и названнаго Фихте *Критикой всевозможныхъ откровеній*. Кантъ сразу призналъ въ авторѣ равнаго себѣ и принялъ его сердечно. Но, несмотря на свою славу, Кантъ не былъ богатъ и не пользовался вліяніемъ; а между тѣмъ положеніе Фихте было отчаянное, какъ это видно изъ отрывковъ веденнаго имъ за это время дневника:

«*28-го августа*. Вчера я сталъ просматривать свою *Критику*, и въ то время, когда я размышлялъ объ ней, мнѣ пришло въ голову нѣсколько новыхъ и превосходныхъ идей, убѣдившихъ меня, что моя работа поверхностна. Я рѣшилъ продолжать пересмотръ ея и сегодня,но воображеніе такъ далеко увлекло меня, что я ничего не могъ сдѣлать. Я сосчиталъ свои деньги, и нахожу, что ихъ хватитъ какъ разъ на полмѣсяца. Правда, это уже не первый разъ, что я нахожусь въ такомъ затрудненіи, но тогда я былъ у себя на родинѣ, да кромѣ того, съ возрастомъ чувство чести становится щекотливѣе, и бѣдность невыносимѣе... Я не могъ принять никакого рѣшенія Конечно, я не скажу объ этомъ г. Боровскому, къ которому Кантъ далъ мнѣ рекомендательное письмо. Если я и рѣшусь сказать объ этомъ кому-либо, то только самому Канту.

«*1-го сентября*. Я принялъ рѣшеніе, которое долженъ сооб-

*) Сочиненіе это никогда не появлялось въ печати, вѣроятно, потому, что Фихте былъ предупрежденъ въ этомъ отношеніи другими авторами, возможность чего онъ самъ предвидѣлъ.

щить Канту. Въ виду не имѣется даже учительскаго мѣста, хотя я и принялъ бы его съ отвращеніемъ; съ другой стороны, неизвѣстность, въ которой я нахожусь, мѣшаетъ мнѣ работать. Я долженъ возвратиться на родину. Быть можетъ, у Канта я займу небольшую сумму денегъ на дорогу. Съ этимъ намѣреніемъ я отправился сегодня къ нему, но мужество мое пропало; я рѣшилъ написать ему объ этомъ.

2-го сентября. Письмо къ Канту окончено и отослано.

3-го сентября. Получилъ отъ Канта приглашеніе обѣдать. Онъ принялъ меня съ свойственной ему сердечностью, но сообщилъ мнѣ, что для него рѣшительно невозможно удовлетворить мою просьбу ранѣе истеченія второй половины мѣсяца. Какая милая откровенность!

«Въ послѣднее время я ничего не дѣлалъ; но я примусь за работу, а остальное предоставляю на волю Провидѣнія.

««*6-го сент.* Обѣдалъ съ Кантомъ, посовѣтовавшимъ мнѣ послать рукопись моей «*Критики*» книгопродавцу Гартунгу. «Она превосходно написана», сказалъ онъ, когда я сообщилъ, что я передѣлываю ее. Правда ли это? Но это сказалъ Кантъ».

«*12-го сент.* Сегодня я хотѣлъ работать, но не могъ. Чѣмъ это кончится? Что со мною будетъ черезъ недѣлю, когда выйдутъ всѣ мои деньги»?

Невозможно читать безъ волненія этихъ строкъ, рисующихъ удивительную картину жизни нашего философа,—жизни, которая представляла собою нѣчто болѣе непрерывной и энергической борьбы.

«Критика» появилась въ печати безъ имени автора и встрѣчена была громкими одобреніями, частью, безъ сомнѣнія, потому, что она по ошибкѣ принята была за сочиненіе Канта. Когда раскрыто было имя автора, то Фихте, благодаря пріобрѣтенной имъ славѣ, получилъ въ концѣ 1793 года предложеніе занять въ Іенскомъ университѣ кафедру философіи.

Въ то время іенскій университетъ считался въ Германіи первокласснымъ, и, казалось бы, Фихте могъ бы чувствовать себя удовлетвореннымъ, достигнувъ, наконецъ, прочнаго положенія, которое давало ему возможность спокойно развивать свои научные взгляды. Но назначеніемъ Фихте была борьба. Даже здѣсь, въ Іенѣ, онъ скоро всталъ въ оппозицію съ окружающими, возбудивъ и съ ихъ стороны противодѣйствіе себѣ. Его попытки вселить въ учащихъ болѣе высокія нравственныя чувства, его заботы о болѣе высокомъ развитіи молодежи, навлекли на него обвиненіе въ томъ, что онъ подрываетъ основы господствующей религіи, а его философскіе взгляды приводились въ доказательство его атеизма.

Атеизмъ—серьезное обвиненіе, а между тѣмъ какъ легкомысленно взводятъ его люди другъ противъ друга! Исторія идей представляетъ многочисленные тому примѣры, но едва ли подобное обвиненіе имѣло когда-либо такъ мало основаній, какъ въ

этомъ случаѣ; только при самомъ поверхностномъ отношеніи къ системѣ Фихте, она могла показаться атеистической. Тѣмъ не менѣе враги Фихте подняли крикъ, и ему пришлось вступить съ ними въ борьбу. Правительство дало понять, что оно готово взглянуть сквозь пальцы на сочиненіе, возбудившее этотъ шумъ, если Фихте представитъ какія-либо объяснительныя оговорки относительно своихъ воззрѣній, но онъ и слышать не хотѣлъ объ этомъ, и подалъ въ отставку. Вскорѣ онъ нашелъ себѣ пріютъ въ Пруссіи, гдѣ и занималъ кафедру сначала въ Эрлангенѣ, а затѣмъ въ Берлинѣ. Ко времени его пребыванія въ Берлинѣ относится одинъ характерный эпизодъ изъ его жизни, о которомъ мы и намѣрены здѣсь разсказать.

Студенты собрались многолюдной толпой послушать своего любимаго профессора, который долженъ былъ читать въ этотъ день о долгѣ, — о томъ долгѣ, величіе котораго онъ всегда изображалъ съ такимъ страстнымъ краснорѣчіемъ. Фихте является, сдержанный и скромный. Онъ читаетъ, какъ и обыкновенно, съ исполненнымъ достоинства спокойствіемъ, по временамъ возвышаясь до самаго пламеннаго краснорѣчія, но управляемаго тою же удивительною силою логики, которою онъ отличался и прежде. Перейдя къ современному положенію дѣлъ, онъ еще болѣе оживляется, между тѣмъ какъ звуки барабаннаго боя, раздававшагося на улицѣ, часто заглушали его голосъ и усиливали его возбужденіе. Онъ указываетъ на кровавыя раны отечества и, выражая ненависть къ угнетателямъ, вмѣняетъ каждому въ обязанность пожертвовать собою для спасенія родной страны.

«Эти лекціи», восклицаетъ онъ, «будутъ прерваны до окончанія войны. Мы возобновимъ ихъ въ свободной странѣ, или же умремъ въ борьбѣ за ея освобожденіе». Аудиторія огласилась шумными возгласами; рукоплесканія и топанія ногами служили какъ бы отвѣтомъ раздававшемуся на улицѣ барабанному бою; каждый присутствовавшій здѣсь охваченъ былъ тѣмъ одушевленіемъ, которое возбуждается призывными звуками воинской трубы. Фихте сходитъ съ кафедры, проталкивается чрезъ толпу и становится въ ряды отряда волонтеровъ, отправлявшагося въ армію. Это было началомъ достопамятной для Германіи кампаніи 1813 года.

Въ слѣдующемъ году Фихте уже не было въ живыхъ. Онъ погибъ не отъ пули, но отъ горячки, заразившись ею въ то время, когда онъ ухаживалъ за больной женой, которая также умерла, заболѣвъ во время ухода за ранеными. 28 января 1814 г. благороднаго Фихте не стало; онъ умеръ на 52 году жизни

Мало людей, внушающихъ къ себѣ, подобно Фихте, такое высокое чувство уваженія. Мы всѣ должны чтить «эту исполненную серьезнаго спокойствія личность съ великой и твердой душей, выдѣляющуюся рѣзко и ярко, подобно Катону Старшему, изъ среды вырождающагося общества, — личность, способную поучать и

бесѣдовать о прекрасномъ и о добродѣтели въ садахъ Академіи. Со временъ Лютера на философскомъ поприщѣ еще не подвизался умъ такой силы, духъ столь спокойный и величавый, столь импонирующій и непоколебимый. Среди царящихъ между нами противорѣчій и несогласій, человѣкъ этотъ возвышается предъ нами, какъ гранитная вершина среди тучъ и вѣтровъ. Насмѣшка была испробована на немъ; но она оказалась безсильной. Что значило въ отношеніи его остроуміе тысячи остроумцевъ, этотъ крикъ стаи галокъ напавшихъ на испытанный гранитный утесъ, съ высоты котораго онѣ представлялись слишкомъ ничтожными; ихъ крикъ рѣдко даже достигалъ до его вершины. Идеи Фихте могутъ быть истинны или ложны, но отзываться пренебрежительно о характерѣ его, какъ мыслителя, могутъ только тѣ, кто плохо знаетъ его. Какъ человѣкъ, за котораго говорятъ его дѣла и страданія, его жизнь и его смерть, онъ долженъ быть причисленъ къ разряду людей, считавшихся обыкновенными лишь въ лучшіе вѣка, чѣмъ наши» *).

§ II. Историческое значеніе Фихте.

Хотя Кантъ въ своей «*Критикѣ*» оставилъ позицію за скептицизмомъ, тѣмъ не менѣе философы убѣждены были, что ею указана та новая область, гдѣ можно было укрыться отъ него и даже воздвигнуть незыблемый храмъ. Для сооруженія его Кантъ, по ихъ мнѣнію, заложилъ прочный фундаментъ, но онъ отказался отъ дальнѣйшей работы.

Такъ полагалъ, напр., Якоби, руководившійся въ своихъ воззрѣніяхъ принципами «Критики». Онъ утверждалъ, что, какъ чувство, согласно Канту, есть такая способность, посредствомъ которой мы воспринимаемъ матеріальные предметы, такъ и разумъ есть своего рода чувство или способность, дающая намъ возможность воспринимать сверхчувственное.

Вообще скоро стало ясно, что отрицательные выводы Канта насчетъ познанія предметовъ *per se* не удовлетворятъ философовъ. Принята была ими лишь положительная часть его ученія и ее они и пытались развить. Эти попытки составляютъ содержаніе всей послѣдующей исторіи нѣмецкой философіи до Гегеля. Мы изложимъ вкратцѣ сущность этихъ умозрѣній, составлявшихъ неизбѣжный результатъ кантовской системы.

Кантъ признавалъ существованіе объекта, какъ факта необходимаго по самому соотношенію его къ субъекту. Знаніе, согласно его системѣ, объективно и субъективно въ одно и то-же время, но именно вслѣдствіе нерасторжимости этихъ двухъ сторонъ его, оно не можетъ проникнуть въ сущность вещей, для него недо-

*) Карлейль.

ступенъ объектъ и оно способно постигать лишь феномены. Отсюда вытекала задача — опредѣлить взаимныя отношенія *объекта* и *субъекта*. Для этого необходимо проникнуть въ сущность вещей, познать нумены. Всѣ усилія философовъ направлены были поэтому въ сторону этой абсолютной науки. Такъ какъ основою всякой достовѣрности признавались *апріорныя идеи*, то и явилась попытка возсоздать *a priori* всю систему человѣческаго знанія. «Я» было необходимымъ фундаментомъ этого новаго зданія; сознаніе, свидѣтельство котораго только и считалось достовѣрнымъ, признано было основой абсолютной науки.

Такою постановкой вопросовъ вполнѣ опредѣляется философія Фихте. Единственною цѣлью его было построить науку съ помощью лишь однихъ данныхъ сознанія и основать на такой наукѣ систему морали.

Прежде чѣмъ мы перейдемъ къ изложенію системы Фихте, мы бы попросили читателей не придавать особеннаго значенія всякому остроумничанью на его счетъ, какое только имъ приходилось слышать или которое могло быть внушено имъ самимъ при торопливой оцѣнкѣ его идей. Что идеи эти не раздѣляются большинствомъ — это мы допускаемъ; что онѣ противорѣчатъ «здравому смыслу» — съ этимъ мы также согласны; мы убѣждены, наконецъ, что онѣ ложны. Однако, вмѣстѣ съ тѣмъ, онѣ должны быть признаны продуктомъ усилій серьезной мысли, слѣдствіями, выведенными изъ данныхъ посылокъ замѣчательно смѣлымъ и тонкимъ умомъ, но отнюдь не причудою философскаго остроумія, и не парадоксами бойкаго, но незначительнаго писателя.

Въ самомъ себѣ обрѣлъ Фихте тотъ свѣточъ, который озаряетъ путь человѣка. Есть способность, которая даетъ намъ возможность постигнуть истину, — абсолютную истину; способность эта, заключенная въ глубинѣ нашей души, находится внѣ разума и выше всякой другой способности познаванія.

«Я нашелъ органъ, — говоритъ онъ въ своемъ *Bestimmung des Menschen*, — посредствомъ котораго человѣкъ можетъ познать реальность. Это не разумъ, ибо всякое знаніе предполагаетъ нѣкоторое высшее знаніе, служащее для него основой, и такому восхожденію не было бы конца. Это — вѣра, которая добровольно останавливается на естественно представляющихся намъ взглядахъ, останавливается потому, что при помощи только этихъ взглядовъ мы выполняемъ свое назначеніе. Вѣра эта разсматриваетъ наше знаніе, объявляетъ его «пригоднымъ» и обращаетъ его въ нѣчто несомнѣнное, въ убѣжденіе. Это не знаніе, но рѣшеніе воли принять данное знаніе. Не въ однихъ словахъ только сила такого опредѣленія; оно само по себѣ истинно, глубоко, и изъ него вытекаютъ слѣдствія чрезвычайной важности. Я намѣренъ держаться за него. Всякое убѣжденіе мое есть только вѣра, и оно исходитъ изъ воли, а не изъ разума; отъ воли же, а не отъ разума, должно отправляться разумное воспитаніе. Лишь бы только первая

была твердо направлена къ добру —послѣдній самъ овладѣетъ истиной. Но если разумъ упражняется и развивается, между тѣмъ какъ на волю не обращено вниманія, то послѣдствіемъ этого можетъ быть только пріобрѣтеніе навыка къ безплодной софистической изворотливости, приводящей лишь къ пустотѣ. Всякая кажущаяся истина, порожденная одною только мыслью и не покоющаяся на вѣрѣ, сомнительна и даже ложна; ибо чистое знаніе, доведенное до своего крайняго предѣла, приводитъ къ убѣжденію, что мы ничего не въ состояніе познать. Въ заключеніяхъ, къ которымъ приходитъ знаніе, нѣтъ ничего такого, чего бы не было прежде дано въ посылкахъ, установленныхъ вѣрой, но и при этомъ все-таки выводы знанія не всегда бываютъ правильны..... Каждое человѣческое существо, появившееся на свѣтъ, безсознательно овладѣваетъ тою реальностью, которая существуетъ для него только благодаря этой непосредственной (интуитивной) вѣрѣ. Если одно знаніе, одно воспріятіе и размышленіе не даютъ намъ никакого основанія считать наши умственныя представленія чѣмъ либо болѣе простыхъ изображеній предметовъ, то почему все-таки всѣ мы принимаемъ эти представленія за нѣчто бо́льшее, и допускаемъ для нихъ основу, *субстратъ*, независящій ни отъ какихъ модификацій? И если всѣ мы способны идти дальше этого естественнаго взгляда на предметы, то почему столь немногіе изъ насъ пользуются этой способностью, и, даже болѣе того, почему мы относимся съ нѣкоторымъ неудовольствіемъ къ попыткамъ отклонить насъ отъ этихъ взглядовъ? Что удерживаетъ насъ въ этихъ естественныхъ границахъ? Не указанія разума, ибо нельзя и представить себѣ такихъ указаній, которыя могли бы это сдѣлать. Вся сила здѣсь заключается въ глубокомъ интересѣ нашемъ къ реальности, къ положительнымъ благамъ, которыя намъ приходится производить, къ тому заурядному и чувственному, съ которымъ мы должны имѣть дѣло. Никакое живое существо не въ состояніи отрѣшиться отъ этого интереса, а также и отъ обусловленной имъ вѣры, которая вселяется въ насъ съ нашимъ появленіемъ на свѣтъ. Всѣ рождаются съ этой вѣрой; кто слѣпъ, тотъ безсознательно слѣдуетъ непреодолимому влеченію, тогда какъ видящіе и понимающіе вѣрятъ потому, что они хотятъ вѣрить» *).

Какъ мы видимъ, Фихте считаетъ доступнымъ для насъ познаніе реальностей и тѣмъ самымъ переходитъ за ту границу, которая установлена Кантомъ. Но одного признанія возможности такого знанія еще недостаточно; необходимы доказательства, о которыхъ и должна была позаботиться философія.

Несмотря на то, что Кантъ ясно и публично заявилъ, что не признаетъ Фихте своимъ единомышленникомъ, послѣдній считалъ себя все-таки истиннымъ кантистомъ. Онъ говорилъ, что Кантъ

---

*) Мы пользуемся переводомъ г-жи Перси Синнетъ: *Destination of Man*. London, 1846.

собралъ матеріалы для науки и что теперь остается только привести ихъ въ систему. Задачу эту онъ и старался выполнить въ своемъ знаменитомъ трактатѣ о наукѣ (*Wissenschaftslehre*), представляющемъ попытку апріорнаго обоснованія всякихъ знаній.

§ III. Основы фихтевской философіи.

Согласно обычному предположенію, внѣшніе предметы воспринимаются при посредствѣ идей (представленій), порождаемыхъ въ насъ этими предметами. Но это предположеніе не вполнѣ подтверждается фактами сознанія. Въ чемъ заключается первый фактъ сознанія? Въ томъ, что въ умѣ моемъ существуетъ извѣстная идея: первоначально, ничего, кромѣ этого, мнѣ неизвѣстно. Попытка объяснить этотъ фткть неизбѣжно приводитъ къ необходимости признать одно изъ двухъ: или эта идея выработана *мною* произвольно, или же она порождена *во мнѣ* какимъ-либо *не-я*, чѣмъ-либо отличнымъ отъ меня. Идеализмъ или дуализмъ? Между этими двумя доктринами приходится дѣлать выборъ.

Кантъ отвергъ доктрину идеализма. Онъ не въ состояніи былъ представить себѣ, какимъ образомъ *я* могло бы произвольно вырабатывать въ себѣ идеи о томъ, что оно само считаетъ отличнымъ отъ себя, и потому допустилъ существованіе *не-я*, *признавъ*, однако, что мы ничего не знаемъ о немъ. Въ этомъ отношеніи онъ слѣдовалъ воззрѣніямъ Локка и большинства философовъ.

Дѣйствительно, замѣчаетъ Фихте, мы ничего не знаемъ объ этомъ *не-я*; мы познаемъ лишь то, что происходитъ въ насъ самихъ, и познаемъ настолько, насколько *сознаемъ*. Въ сознаніи нашемъ нѣтъ, однако, никакого объекта, тамъ есть только идея. Въ виду этого, къ какому, спрашивается, выводу мы должны придти, если мы согласимся, что уже въ силу самыхъ законовъ разума необходимо предположить существованіе *не-я* и признать, что идеи наши суть образцы чего-то, находящагося *внѣ* насъ и независящаго отъ насъ? Выводъ этотъ таковъ. Самое предположеніе относительно *не-я*, признаваемое необходимымъ слѣдствіемъ нашей умственной организаціи, самое это *не-я*, существованіе котораго считается необходимымъ, есть, въ концѣ концовъ, не что иное, какъ постулатъ нашего разума; оно есть, слѣдовательно, продуктъ *я*. *Я* создаетъ необходимость *не-я*; *я*, удовлетворяя этой необходимости, создаетъ и требуемое *не-я*.

Въ первичномъ фактѣ сознанія существуютъ только идеи, и ничего, кромѣ идей, которыя суть продукты *дѣятельнаго*, а не *пассивнаго*, — какъ обыкновенно полагаютъ, — состоянія *я*. Душа не зеркало, отражающее образы; она, какъ активный принципъ, творитъ ихъ, а не воспринимаетъ безжизненно то, что приходитъ къ ней. Если бы она не была исполнена жизни и дѣятельности, воспріятіе было бы невозможно. Камни не воспринимаютъ другъ

друга. Сосудъ не имѣетъ представленія о жидкости, которую онъ содержитъ въ себѣ.

Сознаніе по самой сущности своей есть активная дѣятельность. Но если оно, въ силу своей активности, производитъ образы и если, по самой природѣ своей, оно принуждено предположить существованіе нѣкотораго субстрата ихъ, то что можетъ означать это предположеніе, какъ не *особую* сторону душевной дѣятельности? Если *я* сознаетъ происходящія въ немъ перемѣны, но принуждено приписать ихъ какой-либо внѣшней причинѣ, то этотъ самый актъ допущенія внѣшней причины есть *актъ со стороны самого я*, есть *другая перемѣна, происходящая въ сознаніи*.

По мнѣнію философовъ мы не знаемъ, что такое *субстанція*, наше знаніе ограничивается лишь проявленіями, феноменами. Но эти же философы говорятъ, что они принуждены все-таки признать *субстанцію*, какъ основу этихъ проявленій, какъ нуменъ, которымъ обусловливается возможность феноменовъ, но который непознаваемъ. Въ отвѣтъ Фихте замѣчаетъ, что если нуменъ непознаваемъ, то признаніе его, *исходящее изъ нашего разума*, есть ни болѣе ни менѣе, какъ *другая форма активной дѣятельности я*. *Вы* признаете этотъ нуменъ; *вы* предполагаете существованіе того, что вы называете субстанціей. Субстанція есть не что иное, какъ синтезъ проявленій, — синтезъ, совершаемый умомъ.

Такимъ образомъ Фихте основываетъ идеализмъ на сознаніи,— признанной опорѣ всякой достовѣрности. Но Фихте не только основалъ идеализмъ, но и установилъ, что *я* есть дѣятельность и что всякое *знаніе* есть *актъ*.

Активная дѣятельность *я* есть, конечно, только предположеніе, но это единственное предположеніе, необходимое для построенія науки. Если принять это предположеніе, то существованіе *не-я*, какъ продукта *я*, есть неизбѣжное слѣдствіе.

Всякій долженъ признать, что А = А, или что А *есть* А. Это — аксіома, которая познается непосредственно и не требуетъ доказательства; въ ней мы видимъ предложеніе абсолютнаго тождества (*Satz der Identität*), признаваемое нами абсолютно истиннымъ. Называя его абсолютно истиннымъ, мы тѣмъ самымъ приписываемъ уму способность познавать абсолютную истину.

Но говоря, что А равно А, мы не утверждаемъ, что А *существуетъ*; мы хотимъ только сказать, что *если* А существуетъ, то оно должно быть равно А. Самая же аксіома не показываетъ намъ, что А существуетъ, но между *если* и *то* есть необходимое отношеніе, которое обозначимъ черезъ X. Это отношеніе, это X, существуетъ только въ *я*, исходитъ только изъ *я*. *Я* судитъ въ вышеприведенной аксіомѣ, что А = А, и оно судитъ посредствомъ X.

Выражая это въ терминахъ не столь схоластическихъ, мы можемъ сказать, что всякій актъ сужденія есть актъ *я*.

Но такъ какъ X всецѣло заключается въ *я*, то слѣдовательно и А заключается въ *я*, и устанавливается послѣднимъ, какъ дѣй-

ствительно существующее. Это показываетъ намъ также, что въ *я* есть *нѣчто* такое, что навсегда остается однимъ и тѣмъ же, и это нѣчто есть X. Отсюда формула—я есмь я : *я* = *я*.

Мы приходимъ такимъ образомъ къ Декартовскому *cogito, ergo sum*, какъ основѣ всякой достовѣрности. *Я* устанавливаетъ свое существованіе и уже въ силу этого самоустановленія *существуетъ*. Когда я говорю «я есмь», мое сознаніе утверждаетъ, что я существую, и это утвержденіе моего сознанія есть условіе моего дѣйствительнаго существованія. *Я*, слѣдовательно, есть въ одно и то же время и дѣятельность, и продуктъ дѣятельности, точно такъ-же, какъ мысль есть и мыслительная дѣятельность, и ея продуктъ.

Пока мы избавимъ читателя отъ дальнѣйшей непріятности возиться съ подобными логическими абстракціями. Вышеизложенное даетъ ему возможность составить себѣ общее понятіе о методѣ Фихте и оцѣнить до нѣкоторой степени прочность той основы, на которой покоится идеализмъ.

Фихте главнымъ образомъ старался установить тождество бытія и мысли, существованія и сознанія, объекта и субъекта. Въ виду такой цѣли онъ разсматриваетъ *я*, какъ дѣятельность по преимуществу.

Согласно съ этимъ въ практической части своей философіи онъ приходитъ къ заключенію, что истинное назначеніе человѣка не мысль, но дѣйствіе, которое есть осуществленная мысль. «Я свободенъ», говоритъ онъ. «Это откровеніе моего сознанія. Я свободенъ; все мое достоинство опредѣляется не только моими дѣйствіями, но и свободнымъ рѣшеніемъ моей воли повиноваться голосу совѣсти. Вѣчный міръ для меня теперь свѣтлѣе, и основные законы его устройства яснѣе раскрываются предъ моимъ умственнымъ взоромъ. *Моя воля*, сокрытая въ глубокомъ тайникѣ души моей, есть первое звено въ цѣпи слѣдствій, охватывающей невидимое царство духа, точно такъ какъ въ этомъ земномъ мірѣ дѣйствіе, — движеніе, сообщенное матеріи, — есть первое звено въ матеріальной цѣпи причинъ и слѣдствій, охватывающей этотъ міръ. Воля есть дѣйствующая причина, живой принципъ духовнаго міра, движеніе же есть принципъ чувственнаго міра. Я стою между этихъ двухъ міровъ: съ одной стороны—міра видимаго, въ которомъ существенно только одно дѣйствіе, тогда какъ намѣреніе не имѣетъ никакого значенія, съ другой — міра невидимаго и непостижимаго, на который воздѣйствуетъ воля. Въ обоихъ этихъ мірахъ *я* — дѣйствующая сила. Божественная жизнь, какъ ее можетъ представить себѣ конечный умъ, есть самообразующаяся, самопредставляющаяся воля. Взору смертныхъ она является облеченной въ безчисленное множество чувственныхъ формъ, она проникаетъ меня и всю неизмѣримую вселенную, пробѣгая по моимъ жиламъ и мышцамъ и сообщая жизнь деревьямъ, цвѣтамъ, травѣ. Мертвая, тяжелая масса инертной матеріи, наполнявшей при-

роду, исчезла, и, вмѣсто нея, течетъ изъ своего безконечнаго источника свѣлый, вѣчный потокъ жизни и силы».

«Вѣчная воля есть Творецъ міра и Творецъ конечнаго разума. Кто полагаетъ, что міръ созданъ изъ инертной матеріи, которая всегда должна оставаться безжизненной подобно сосуду, сдѣланному человѣческими руками, тотъ не знаетъ ни міра, ни его Творца. Только воля или безконечный разумъ существуютъ въ самомъ себѣ, конечный же въ немъ; въ нашей душѣ воля эта создала міръ, или по крайней мѣрѣ то, при посредствѣ чего онъ раскрывается предъ нами. Въ ея свѣтѣ мы видимъ свѣтъ и все, что онъ обнаруживаетъ. Великая, животворящая воля, невыразимая словомъ и необъемлемая никакимъ понятіемъ, къ тебѣ я возношусь мыслью, потому что только въ тебѣ я могу разумно мыслить! Въ тебѣ, непостижимая воля, разгадка моего собственнаго существованія и бытія міра; въ тебѣ я нахожу рѣшеніе всѣхъ вопросовъ и обрѣтаю царство полной гармоніи. Я закрываю предъ тобою лицо и налагаю перста на свои уста».

§ IV. Идеализмъ Фихте.

Показавъ, въ чемъ заключается основа фихтевскаго идеализма мы посмотримъ теперь, какъ устраняетъ онъ различныя возраженія, естественно возникающія противъ подобной доктрины. Но сначала мы замѣтимъ относительно присущаго системѣ Фихте стремленія обоготворять личность, что оно вполнѣ соотвѣтствовало характеру его ума, а также духу и потребностямъ современной ему эпохи. Его доктрина была продуктомъ того пламеннаго одушевленія, которымъ проникнута была вся Германія и благодаря которому 1813 годъ съ его событіями составилъ эпоху въ исторіи. Въ то время, какъ и теперь, Германія отличалась крайнимъ недостаткомъ энергической воли. У нея были арміи, руководимыя опытными полководцами, но изъ нихъ, за исключеніемъ стремительнаго Блюхера, никто не обладалъ твердой волей; они терпѣли пораженія за пораженіями. Но, наконецъ, поднялась вся Германія, возбужденная цѣлымъ рядомъ оскорбленій. Нѣмцы возстали на защиту отечества, и въ ихъ рядахъ былъ Фихте, который старался какъ дѣломъ, такъ и словомъ внушить имъ убѣжденіе, что въ волѣ заключается божественная сторона человѣческой природы.

Одна изъ главныхъ задачъ Фихте состояла въ томъ, чтобы опредѣлить *отношеніе между объектомъ и субъектомъ*, и Фихте разрѣшилъ ее въ томъ смыслѣ, что *объектъ и субъектъ тождественны*. Такъ какъ въ знаніи есть объектъ и субъектъ, *не-я* и *я*, и такъ такъ различіе между ними считается всѣми людьми существеннымъ и дѣйствительнымъ, то съ точки зрѣнія принциповъ Фихте можно было бы объяснить происхожденіе этого различія двоякимъ образомъ. Или *я* должно намѣренно и сознательно по-

стулировать *не-я* (и въ этомъ случаѣ люди никогда не признавали бы этого различія дѣйствительнымъ), или же *я* должно необходимо и безсознательно *служить причиной бытія не-я.*

Какъ справляется Фихте съ этой проблемой? Онъ утверждаетъ что существованіе самаго *я* опредѣляется *) существованіемъ *не-я*. Чтобы понять это, слѣдуетъ имѣть въ виду, что говорить о существованіи все равно, что говорить о сознаніи, такъ какъ бытіе и сознаніе бытія тождественны Существованіе *я* зависитъ отъ его сознанія. Но сознавать свое *я* значитъ въ то-же время сознавать *не-я*; одинъ и тотъ же актъ сознанія распространяется на *я* и на соотносительное съ нимъ *не-я*. Но какимъ путемъ мы приходимъ къ признанію реальности *не-я?* Совершенно тѣмъ же путемъ, какъ и къ признанію реальности *я*, путемъ сознанія. *Не-я* существуетъ въ сознаніи какъ *реальность*, и потому мы не можемъ считать его чѣмъ-либо призрачнымъ.

Укажемъ здѣсь кстати, какъ ложно поверхностные критики идеализма направляютъ противъ него свои удары. Они полагаютъ, будто идеалисты, признающіе міръ продуктомъ *я*, считаютъ этотъ міръ призракомъ. На самомъ дѣлѣ, однако, идеалистамъ и въ голову не приходило отрицать реальность внѣшнихъ предметовъ; вопросъ только въ томъ, имѣютъ ли эти предметы реальность, *независящую* отъ ума.

Въ сознаніи мы находимъ два неразрывно связанныхъ факта, фактъ *я* и фактъ *не-я*. Отсюда можно заключить, что сознаніе или *я* частью опредѣляется самимъ собою, частью чѣмъ-либо другимъ, *не-я*. Положимъ, что вся реальность *я* (т. е. какъ сочетаніе субъекта и объекта) выражается числомъ десять. *Я*, сознавая пять своихъ частей, или, говоря словами Фихте, устанавливая пять своихъ частей, тѣмъ самымъ устанавливаетъ *отрицательно* другія пять частей. Но какимъ образомъ *я* можетъ отрицать свои части? Это дѣлается самымъ актомъ сознанія, актомъ отдѣленія пяти отъ десяти, послѣ чего остальныя пять частей оказываются пассивными. Поэтому отрицаніе есть пассивное состояніе *я*. *Я* является здѣсь въ одно и то-же время и активнымъ и пассивнымъ, что, повидимому, противорѣчитъ прежнему опредѣленію, согласно которому *я* есть активность. Затрудненіе это разрѣшается тѣмъ, что *я* есть активность, которая обусловливаетъ собою пассивность, и въ то-же время пассивность, которая опредѣляетъ собою активность. Представимъ себѣ, что абсолютная реальность есть сфера. Сфера эта всецѣло заключена въ *я* и представляетъ собою извѣст-

*) Нѣмецкое слово *bestimmen*, которое мы переводимъ словомъ «опредѣлять», оказываетъ громадныя услуги метафизикамъ; мы съ удовольствіемъ замѣнили бы его какимъ-либо другимъ, лучше выражающимъ данную мысль, если бы только могли найти такое слово. «Опредѣлять» въ философіи значитъ не «рѣшать», какъ въ обыкновенномъ языкѣ, а дѣлать опредѣленнымъ. Хаосъ *опредѣлившійся* есть созданный міръ.

ное количество. Всякое количество, меньшее этой цѣлой реальности, необходимо должно быть отрицаніемъ, пассивностью. Для того чтобы могло имѣть мѣсто сравненіе и сопоставленіе меньшаго количества съ цѣлымъ (съ цѣлой реальностью), меньшее количество должно быть на лицо, возможность же такого количества обусловливается дѣлимостью цѣлаго. Абсолютное цѣлое, какъ таковое, не имѣетъ частей, но это цѣлое можетъ быть сравниваемо съ своими частями и отличаемо отъ нихъ. Пассивность есть, слѣдовательно, опредѣленное количество активности, сопоставленное съ цѣлымъ. По отношенію къ *я* абсолютному, *я* ограниченное—пассивно, но если взять отношеніе *я* ограниченнаго къ *не-я*, то здѣсь *я* активно, а *не-я* пассивно. Такимъ образомъ *я* абсолютное и *я* пассивное взаимно опредѣляютъ другъ друга.

Результатъ какъ этого, такъ и послѣдующихъ разсужденій Фихте тотъ, что человѣчество, приписывающее реальное существованіе объектамъ, право; но ошибочно предполагать, что объектъ независимъ отъ субъекта,—они совмѣщаются другъ съ другомъ. Въ общемъ обычный взглядъ большинства довольно правиленъ; въ ошибки мы впадаемъ тогда, когда пытаемся возвыситься надъ этимъ взглядомъ и начинаемъ философствовать. Всѣ философы заблуждались не потому, что признавали *реальность* объектовъ, а потому, что они признавали реальность *двухъ* отдѣльныхъ и особыхъ сущностей, матеріи и духа, тогда какъ мы видѣли, что есть одна только сущность, имѣющая двѣ стороны—объектъ и субъектъ.

Такая точка зрѣнія не лишена значенія. Если признать дуализмъ, то нѣтъ защиты противъ скептицизма. Коль скоро *Dinge an sich* существуютъ, и матерія не зависитъ отъ духа, существуя *per se*, то намъ остается признать возможнымъ только познаніе явленій. Предметы сами по себѣ для насъ всегда будутъ недоступны; мы можемъ судить о нихъ только по ихъ дѣйствію на насъ. Въ такомъ случаѣ возможно только относительное знаніе, и отъ абсолютной истины пришлось бы отказаться.

Но если признать идеализмъ, то обычный взглядъ людей не только сохраняетъ свое значеніе, но и получаетъ новое подтвержденіе. Взглядъ этотъ состоитъ въ томъ, что мы познаемъ предметы, каковы они сами въ себѣ, и что эти предметы существуютъ. Дуалистъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что мы не *можемъ* знать, каковы предметы сами въ себѣ и что наше убѣжденіе въ ихъ существованіи есть лишь постулатъ разума, а не возникаетъ *непосредственно* въ сознаніи. Между тѣмъ идеалистъ вполнѣ признаетъ, что мы *непосредственно* познаемъ предметы, каковы они сами въ себѣ, и потому для насъ открыта область абсолютной истины. Въ этомъ отношеніи онъ отличается отъ большинства только тѣмъ, что считаетъ эти предметы *per se*, непосредственно познаваемые нами, частями насъ самихъ; только *потому*, что мы неразрывно соединены съ этими предметами, возможно и непосредственное познаніе ихъ.

На это реалистъ возражаетъ такъ. «Я знаю, что объекты вполнѣ независимы отъ *меня*. Я не создавалъ ихъ; я нахожу ихъ готовыми, находящимися внѣ *меня*. Доказательствомъ тому служитъ то, что, когда, взглянувъ на дерево, я повернусь къ нему спиной или закрою глаза, то образъ дерева исчезнетъ, а само дерево останется».

— «Нѣтъ, отвѣчаетъ идеалистъ, дерево не останется; ибо дерево есть только феноменъ или совокупность феноменовъ; дерево— это воспріятіе, а всѣ воспріятія субъективны. Вы говорите, что всякій долженъ признать, что воспріятія наши отличны отъ объектовъ воспринимаемыхъ. Но отличны ли они? въ этомъ и заключается весь вопросъ; вы же признаете его уже рѣшеннымъ. Будемъ осторожны. Что такое объектъ—дерево, напримѣръ? Скажите, на что указываетъ вамъ въ этомъ случаѣ сознаніе? Передайте одинъ только голый фактъ, но не *выводы* изъ него. Не есть ли, въ самомъ дѣлѣ, *объектъ* (дерево) совершенно то же, что й ваше *воспріятіе* (дерево)? Не есть ли дерево только названіе вашего воспріятія? Не говоритъ ли вамъ ясно ваше сознаніе, что форма этого дерева, его цвѣтъ, плотность, запахъ существуютъ *въ васъ* и суть субъективныя состоянія ваши?»

— «Я допускаю это,—говоритъ реалистъ,—но хотя все это находится *во мнѣ*, однако оно порождено чѣмъ то, существующимъ *внѣ меня*. Объ этомъ свидѣтельствуетъ мнѣ сознаніе».

— «Но дѣйствительно ли оно свидѣтельствуетъ объ этомъ? Я утверждаю, что оно не имѣетъ возможности свидѣтельствовать объ этомъ. Оно можетъ дать знать вамъ о происходящихъ въ немъ перемѣнахъ, но оно не въ состояніи выйти изъ предѣловъ самого себя и сообщить вамъ что либо на счетъ того, чѣмъ вызываются эти перемѣны».

— «Но во мнѣ, возражаетъ реалистъ, есть глубокое убѣжденіе, отъ котораго я не могу отрѣшиться, что существуютъ предметы, находящіеся *внѣ* меня, и такъ какъ никто не можетъ отдѣлаться отъ этого убѣжденія, то оно должно быть истиннымъ».

— «Позвольте, вы слишкомъ торопитесь; ваше убѣжденіе вовсе не таково, какъ вы его выставляете. Въ васъ нѣтъ неодолимаго стремленія признавать существованіе предметовъ самихъ въ себѣ, предметовъ, которые составляютъ будто-бы основу своихъ проявленій и должны навсегда оставаться недоступными познанію. Это не инстинктивное убѣжденіе, но философскій выводъ. Убѣждены вы только въ существованіи предметовъ, имѣющихъ цвѣтъ, запахъ, протяженіе, вкусъ, твердость, и это убѣжденіе правильно. Но отсюда вы заключаете, что предметы эти существуютъ *внѣ* васъ; заключеніе это поспѣшно. Не вы ли признали, что цвѣтъ, запахъ, вкусъ, протяженіе и т. д. суть только измѣненія, происходящія въ вашемъ чувствующемъ существѣ; если же цвѣтъ, запахъ и т. д. существуютъ *въ* васъ, то они не могутъ существовать *внѣ* васъ. Они и не существуютъ внѣ васъ, и вамъ это лишь ка-

жется такъ, вслѣдствіе того, что уму вообще свойственно объективировать наши ощущенія» *).

«Попробуйте представить себѣ объектъ, какъ нѣчто большее, чѣмъ синтезъ воспріятій,—вамъ не удастся этого. Вы можете, конечно, сказать, что всѣ феномены имѣютъ *субстратъ*, неизвѣстный намъ и непознаваемый. Но что побуждаетъ васъ къ такому заключенію? Невозможность представить себѣ свойства,—протяженіе, цвѣтъ и т. д.—отдѣльно отъ той субстанціи, которой они принадлежатъ. Но эта невозможность—недоразумѣніе. Свойства, о которыхъ идетъ рѣчь, вовсе не нуждаются въ какомъ либо объективномъ субстратѣ, такъ какъ они имѣютъ *субъективный* субстратъ; они суть измѣненія, происходящія въ чувствующемъ субъектѣ, и синтезъ этихъ измѣненій есть единственный субстратъ, который нуженъ имъ. Это можно показать еще и другимъ путемъ. Свойства объекта, какъ это всѣми признается, суть лишь измѣненія субъекта, а между тѣмъ свойства эти *приписываются* внѣшнимъ объектамъ; существованіе этихъ свойствъ зависитъ отъ субъекта и, несмотря на это, для объясненія ихъ существованія, допускается все-таки неизвѣстное внѣшнее нѣчто или субстанція, которой они должны быть присущи. Понятно, что если эти свойства субъективны и существованіе ихъ зависитъ отъ субъекта, то и нѣтъ нужды ни въ какомъ такомъ объектѣ, которому бы они были присущи. «Таковы соображенія, которыя могутъ быть противопоставлены идеалистами доводамъ реалистовъ.

Мы являемся здѣсь защитниками принциповъ Фихте, но читатели не должны, однако, причислять насъ къ его послѣдователямъ. Стараясь дать понятіе о его системѣ, мы избѣгали его формы изложенія, которое своею абстрактностью слишкомъ затруднило бы пониманіе его взглядовъ, и мы попытались поэтому передать ихъ по своему.

Мы могли бы собственно ограничиться изложеніемъ фихтевскаго идеализма, такъ какъ, строго говоря, это—все, что мы должны выполнить согласно той цѣли, которую мы поставили себѣ; всѣ умозрѣнія Фихте основаны на этой доктринѣ, составляющей эпоху въ нѣмецкой философіи и дающей ему поэтому полное право фигурировать на страницахъ нашей «Исторіи философіи». Тѣмъ не менѣе, мы поступили бы несправедливо по отношенію къ Фихте и читателямъ еслибы не дали о немъ полнаго понятія, если бы ничего не сказали о его нравственномъ ученіи. Идеализмъ, какъ идеализмъ, легко можетъ быть принятъ за нѣчто такое, что развѣ немногимъ серьезнѣе остроумнаго парадокса; значеніе этой док-

*) Здѣсь ясно обнаруживается различіе между Беркли и Фихте. Беркли утверждалъ, что объекты *существуютъ* независимо отъ *Я*, но они *не* существуютъ независимо отъ всеобщаго духа. Идеализмъ Фихте есть *эгоизмъ* (не въ этическомъ смыслѣ. но какъ философія *Я*), идеализмъ же Беркли есть теологическій идеализмъ.

трины можетъ быть оцѣнено нами только тогда, когда мы ознакомимся съ ея выводами и примѣненіями *).

§ V. Выводы изъ доктрины фихтевскаго идеализма.

Я, по своей сущности, есть активная дѣятельность, слѣдовательно оно свободно. Но эта свободная активная дѣятельность терялась бы въ безконечномъ и лишена была бы сознанія, а потому и существованія, если бы она не встрѣчала нѣкотораго *сопротивленія*. Въ усиліяхъ преодолѣть это сопротивленіе она развиваетъ свою волю и начинаетъ сознавать, что есть нѣчто (не-я), отличное отъ нея, а также и сознавать, *въ силу этого*, самое себя. Съ одной стороны сопротивленіе ограничиваетъ свободу, съ другой—*Я*, будучи, какъ активная дѣятельность, по существу своему свободно, неудержимо стремится воспользоваться полной свободой. Эта возбуждающая сила, заставляющая Я стремленіемъ къ полному развитію осуществлять себя и ассимилировать не-я при встрѣчѣ съ сопротивленіемъ,—эта сила, на сколько она не реализирована, есть *цѣль* человѣческаго существованія, есть долгъ человѣка.

Здѣсь уже начинаетъ обнаруживаться отличіе нравственнаго міровоззрѣнія Фихте отъ обычныхъ этическихъ взглядовъ. Долгъ, по ученію Фихте, не есть такое нравственное обязательство, которое мы властны возложить на себя или отвергнуть; это импульсъ, исходящій изъ самаго сердца человѣка,—сила, неотдѣленная отъ его организаціи. Совершенство человѣка опредѣляется тѣмъ, на сколько имъ выполняется этотъ долгъ.

Міръ существуетъ не потому, что мы мыслимъ о немъ, но потому, что мы вѣримъ въ него. Пусть скептицизмъ уничтожитъ всякую нелѣпость, это не подѣйствуетъ на насъ. Самая природа человѣка побуждаетъ его реализировать свое существованіе своими дѣйствіями. Наше назначеніе заключается не въ мышленіи, а въ дѣятельности. Человѣкъ рожденъ не для того, чтобы корпѣть надъ своими идеями, а для того, чтобы проявлять ихъ, давать имъ жизнь. Міръ нравственный—*въ* насъ, наша же миссія—переносить его во *внѣ*. Исполняя эту миссію, мы даемъ дѣйствительное бытіе этому міру. Ибо въ чемъ заключается условіе существованія?

*) Кому интересно было бы знать, какія слѣдствія выводитъ Фихте изъ своей доктрины идеализма, тотъ можетъ обратиться къ его *Wissenschaftslehre*, или къ другому, болѣе популярно написанному сочиненію — *Bestimmung des Menschen*. Можно также рекомендовать вниманію читателей англійскій переводъ этого послѣдняго сочиненія, сдѣланный г-жей Перси Сниметъ. Недавно появилось въ переводѣ В. Сюита другое сочиненіе Фихте *The Nature of the Scholar*; тѣмъ же лицомъ переведены Фихтевскія *Characteristics of the present Age*.

Отчего мысль получаетъ *бытіе?* Просто оттого, что она реализуется объективно. Я, *исключительно какъ субъектъ*, не существуетъ, оно имѣетъ только потенціальное существованіе. Для того, чтобы существовать, *я* должно реализироваться и стать *субъектомъ-объектомъ*.

Обратимъ вниманіе на вытекающія отсюда слѣдствія. Такъ какъ міръ нравственный находится внутри насъ и только отъ насъ самихъ зависитъ исполненіе такого великаго дѣла, какъ проявленіе этого міра, то мы и должны сосредоточить все свое вниманіе на самихъ себѣ. Проявляя или реализируя свой нравственный міръ, мы только даемъ полное развитіе своему я, самимъ себѣ. Если мы хотимъ *быть*, если мы хотимъ пользоваться реальнымъ бытіемъ, мы должны развивать себя постоянными усиліями, реализировать прекрасное, полезное и доброе. Человѣку предписываетъ быть нравственнымъ властительная необходимость – его собственная природа. Быть нравственнымъ не значитъ повиноваться какому-либо внѣшнему закону, это значитъ исполнять внутренній законъ. Повиновеніе этому закону есть не рабство, но свобода, не пожертвованіе долей своей свободы въ пользу какого либо отличнаго отъ свободы момента, но полная и истинная уступка своему внутреннему побужденію быть свободнымъ.

Жизнь есть борьба. Свободный духъ человѣка, будучи конечнымъ, ограниченъ, несовершененъ: но онъ постоянно усиливается преодолѣть встрѣчающіяся ему препятствія и постоянно стремится къ безконечному. Когда надежды его не сбываются, онъ теряетъ бодрость, но это продолжается недолго. Въ сердцѣ человѣка есть родникъ вѣчно живой энергіи; предъ нимъ всегда идеалъ, къ достиженію котораго онъ стремится.

Человѣкъ сознаетъ себя свободнымъ, и онъ знаетъ также, что свободны и его ближніе. Поэтому долгъ каждаго обращаться съ другими, какъ съ существами, у которыхъ та же цѣль, что и у него. Индивидуальная свобода должна быть, слѣдовательно, руководящимъ принципомъ правительства. Отсюда Фихте выводитъ свою политическую систему.

Но что говоритъ Фихте о Богѣ? Какъ извѣстно, его обвиняли въ атеизмѣ; посмотримъ, однако, каковы его взгляды на этотъ счетъ. Его отвѣтъ, вызванный взведеннымъ на него обвиненіемъ, представляетъ хотя и невполнѣ ясное, но подлинное изложеніе его идей *). Богъ создалъ міръ изъ инертной матеріи, и изъ очевидности цѣли, обнаруживающейся для насъ въ этомъ созданномъ мірѣ, мы выводимъ идею разумнаго промысла. Таковъ обычный взглядъ. Между тѣмъ Фихте говоритъ, что то, что мы называемъ міромъ, есть лишь воплощеніе нашего долга (*unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht*); міръ есть объективное бытіе Я, и мы, такъ сказать, являемся творцами міра. Это и могло

*) «Gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus».

показаться атеизмомъ, въ особенности при неясномъ пониманіи системы Фихте; на самомъ же дѣлѣ это по большей мѣрѣ только акосмизмъ.

По поводу разумной цѣли Фихте говоритъ, что она есть заключеніе разума, примѣненное только къ конечному, преходящему, но совершенно непримѣнимое къ безконечному. Цѣль и намѣреніе— понятія совершенно субъективныя *).

«Въ Бога мы должны *вѣрить*, а не *умозаключать* о немъ, говоритъ Фихте. Вѣра есть основа всякаго убѣжденія, какъ научнаго, такъ и нравственнаго. Почему мы убѣждены въ существованіи міра? Міръ есть ничто иное, какъ воплощеніе того, что заключено въ насъ самихъ, а между тѣмъ мы убѣждены, что онъ существуетъ. Точно также Богъ существуетъ въ нашемъ сознаніи, но мы признаемъ его бытіе. Богъ есть нравственный порядокъ (*moralische Ordnung*) міра; только такое представленіе о немъ истинно. Лишь только мы начинаемъ приписывать ему разумъ или олицетворять его, мы необходимо впадаемъ въ антропоморфизмъ. Богъ безконеченъ, поэтому онъ внѣ вѣдѣнія нашей *науки*, способной обнять лишь конечное, но онъ не внѣ нашей *вѣры*» **).

Пытаясь выполнять свой долгъ и такимъ образомъ реализировать добро и прекрасное, мы стремимся къ Богу, мы живемъ до нѣкоторой степени жизнью Бога. Истинная религія есть реализація всемірнаго разума. Если бы мы всѣ были вполнѣ свободны въ своихъ стремленіяхъ, мы были бы едины, ибо свобода одна только. Если бы всѣ мы имѣли одни и тѣ же убѣжденія, законъ каждаго былъ бы закономъ всѣхъ, ибо у всѣхъ была бы одна воля. Къ этому мы стремимся; къ этому тяготѣетъ человѣчество. Скрытый въ этомъ ученіи зародышъ мистицизма развитъ былъ послѣдователями Фихте, хотя самъ онъ тщательно воздерживался отъ ихъ толкованій, и вообще отдѣлялъ себя отъ мистиковъ. Перейдемъ теперь къ фихтевской философіи исторіи.

Историкъ выполняетъ только половину требуемой задачи. Онъ описываетъ событія эпохи въ той послѣдовательности и въ той формѣ, какъ они происходили; но онъ не можетъ быть увѣренъ, что не опустилъ какого либо изъ этихъ событій или, что онъ далъ каждому надлежащее мѣсто и каждое выставилъ въ надлежащемъ свѣтѣ. Задача философа — восполнить недостатки историческаго метода. Онъ создаетъ идею эпохи,—идею апріорную, независящую отъ опыта, а затѣмъ онъ долженъ показать, какъ она проходитъ черезъ всю эпоху, выражаясь во множествѣ фактовъ, которые суть лишь воплощеніе ея. Что такое міръ, какъ не воплощеніе *Я*? Что такое эпоха, какъ не воплощеніе идеи?

Каждая эпоха имѣетъ, слѣдовательно, свою предсуществующую идею. Но эта идея опредѣляется идеями эпохъ предшествующихъ

*) Ibid., стр. 43.
**) *Sittenlehre*, стр. 189, 194.

и въ свою очередь сама опредѣляетъ идеи эпохъ послѣдующихъ. Такимъ образомъ въ эволюціи идей, или въ исторіи міра есть извѣстный планъ. Философъ долженъ постигнуть этотъ планъ въ его цѣльномъ такъ, чтобы онъ могъ вывести изъ этого плана идеи главнѣйшихъ эпохъ человѣческой исторіи, какъ прошедшей. такъ и будущей.

Прежде всего философъ долженъ рѣшить вопросъ: какой планъ лежитъ въ основѣ міроустройства, или, другими словами, болѣе соотвѣтствующими ученію Фихте, какую основную идею должно реализировать человѣчество? Идею долга. Эта задача человѣчества, выраженная конкретно, сводится къ установленію такихъ отношеній между людьми, чтобы полная свобода каждаго совмѣщалась съ свободой всѣхъ. Исторія, согласно этому, распадается на двѣ главныя эпохи. Въ первую эпоху соціальныя отношенія еще не установлены на основѣ разума, во вторую они установлены человѣкомъ, и онъ сознаетъ, что это сдѣлано.

Легко доказать, что человѣчество существуетъ лишь вслѣдствіе постепеннаго и постояннаго осуществленія велѣній разума. Но дѣло въ томъ, что иногда человѣчество сознаетъ, что и почему оно дѣлаетъ, иногда же оно повинуется лишь слѣпому инстинкту. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ, т. е. въ первые періоды земнаго бытія человѣчества, разумъ, не проявляя себя ясно, сознательно, тѣмъ не менѣе существуетъ. Онъ обнаруживается, какъ инстинктъ. и представляется человѣку въ формѣ естественнаго закона. Духовнымъ же проявленіемъ его служитъ лишь неопредѣленное, смутное чувство. Разумъ обнаруживаетъ себя, какъ разумъ, только тогда, когда у него является сознаніе самого себя и своихъ дѣйствій; это и имѣетъ мѣсто во вторую эпоху.

Человѣчество не сразу переходитъ отъ первой эпохи ко второй. Сначала разумъ проявляется въ немногихъ людяхъ, великихъ людяхъ своего времени, которые пользуются поэтому авторитетомъ. Они наставники своего вѣка, ихъ миссія состоитъ въ томъ, чтобы поднять массу до самихъ себя. Господство инстинкта такимъ образомъ ослабѣваетъ, разумъ входитъ въ силу. Появляется наука. Нравственность становится наукой. Взаимныя отношенія людей все болѣе и болѣе упрочиваются на основахъ разума.

Вся жизнь человѣчества раздѣляется на пять періодовъ: I. Господство инстинкта надъ разумомъ; это первобытныя времена. II. Инстинктъ уступаетъ мѣсто авторитету; это періодъ такихъ доктринъ, которыя еще не могутъ быть приняты людьми по разумному убѣжденію и въ которыя внушается слѣпая вѣра съ помощью силы, требующей безусловнаго повиновенія; въ этомъ вѣкѣ возникаетъ зло. III. Господствовавшій въ предшествовавшую эпоху авторитетъ, постоянно расшатываемый разумомъ, слабѣетъ и колеблется; это вѣкъ скептицизма и распущенности. IV. Разумъ сознаетъ себя; истина даетъ знать о себѣ, развивается наука о разумѣ; это начало того совершенства, въ достиженіи котораго со-

стоитъ назначеніе человѣчества. V. Наука о разумѣ примѣняется къ жизни; человѣчество устраивается сообразно съ идеаломъ разума; это эпоха искусства,—послѣдняя фаза человѣческой исторіи.

Изъ этого краткаго очерка системы Фихте ясно, какъ мы полагаемъ, какое мѣсто онъ долженъ занять въ длинномъ ряду европейскихъ мыслителей, разрабатывавшихъ съ такою настойчивостью блестящую руду метафизики. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы надѣемся, что сказаннаго нами достаточно, чтобы не только возбудить любознательность въ читателяхъ, занимающихся предметами общефилософскаго характера, но и дать имъ такую руководящую нить, которая помогла бы имъ разобраться въ частностяхъ.

ГЛАВА II.

ШЕЛЛИНГЪ.

§ 1. Жизнь Шеллинга.

Фридрихъ-Вильгельмъ-Іосифъ Шеллингъ родился въ Леонбергѣ, въ Виртембергѣ, 27 января 1775 г. Въ Тюбингенскомъ университетѣ онъ познакомился съ Гегелемъ, и ихъ дружба была продолжительна и плодотворна для обоихъ. Въ Лейпцигѣ онъ изучалъ медицину и философію; въ философіи онъ былъ ученикомъ Фихте. Впослѣдствіи онъ занялъ оставшуюся послѣ Фихте вакантной кафедру въ Іенскомъ университетѣ, и читанныя имъ здѣсь лекціи имѣли огромный успѣхъ. Въ 1807 году онъ избранъ былъ членомъ Мюнхенской академіи наукъ. Въ Баваріи, гдѣ онъ былъ осыпанъ почестями и наградами и возведенъ въ дворянство, онъ оставался до 1842 года, когда король прусскій пригласилъ его въ Берлинъ. Получивъ тутъ кафедру, которую нѣкогда занималъ Гегель, онъ началъ рядъ лекцій, въ которыхъ передавалъ плоды своихъ продолжительныхъ размышленій.

Появленіе его въ Берлинѣ послужило сигналомъ для ожесточенной полемики. Гегельянцы взялись за оружіе. Памфлеты, исполненные личныхъ нападокъ и діалектическихъ ухищреній, въ изобиліи сыпались на Шеллинга, но, повидимому, не имѣли большаго успѣха. Подъ конецъ крикъ утомилъ его враговъ, и онъ спокойно продолжалъ читать свои лекціи. Въ 1845 году пишущій эти строки имѣлъ удовольствіе не только бывать на его лекціяхъ о миѳологіи, которыя посѣщались многочисленной публикой, но и слышать его рѣчь въ откровенной частной бесѣдѣ, свидѣтельствовавшей о его богатомъ запасѣ разнообразныхъ знаній. Онъ былъ настолько бодръ, что, хотя семьдесятъ лѣтъ и убѣлили его голову, но жизненный путь его, казалось, еще не скоро долженъ былъ окончиться, и, дѣйствительно, онъ продолжалъ еще въ теченіи девяти

лѣтъ внушать уваженіе всѣмъ, кто его зналъ. Онъ умеръ въ 1854 году, 20 августа.

§ II. Доктрины Шеллинга.

Шеллинга часто называютъ нѣмецкимъ Платономъ. Въ параллеляхъ подобнаго рода всегда есть нѣчто справедливое и очень много ошибочнаго Сочиненія Шеллинга безспорно доказываютъ, что ихъ авторъ обладалъ сильнымъ, живымъ воображеніемъ и былъ тонкимъ діалектикомъ; но если по этой причинѣ онъ названъ Платономъ, то такъ-же пришлось бы назвать и многихъ другихъ писателей. По идеямъ своимъ онъ представляетъ лишь отдаленное сходство съ своимъ предполагаемымъ прототипомъ. Довольно любопытно, что голова Шеллинга удивительно напоминала голову Сократа; она была менѣе безобразна, но въ общемъ была весьма похожа на нее.

Шеллинга можно считать выразителемъ пантеистическихъ стремленій, которыя собственно всегда существуютъ, но въ то время достигли особенной силы въ Германіи. Нельзя считать эти стремленія порожденіемъ мистицизма. Мы находимъ ихъ у отличавшагося ясностью духа Гете, равно какъ и у мистика Новалиса. Какъ бы то ни было, но почти всякое логически-послѣдовательное изслѣдованіе въ области философіи религіи приводитъ къ пантеизму. Германія, впрочемъ, преимущественно предъ всѣми европейскими народами, даетъ ему мѣсто въ философіи и въ поэзіи. Нѣмецкіе поэты, художники, музыканты и мыслители въ большей или меньшей мѣрѣ пантеисты. Естественно поэтому, что попытка Шеллинга научно обосновать пантеизмъ встрѣчена была весьма сочувственно.

Останавливаясь на умозрѣніяхъ Шеллинга, мы можемъ еще разъ указать на сходство новѣйшей нѣмецкой философіи съ доктринами александрійской школы. И тамъ, и здѣсь рѣшительно признана была неспобность разума рѣшать философскія проблемы; и тамъ и здѣсь философія обращается къ помощи нѣкоторой высшей способности Плотинъ назвалъ эту способность *экстазомъ*. Шеллингъ же назвалъ ее *умственнымъ прозрѣніемъ* (интуиціей). Экстазъ Плотина — такая способность, какою обладаютъ не всѣ люди и не всегда но только нѣкоторые и лишь по временамъ. Умственное прозрѣніе точно такъ-же дано не всѣмъ людямъ, но лишь немногимъ избраннымъ; это спеціальная способность философствованія. Шеллингъ презрительно отзывается о «болтунахъ, не понимающихъ высшихъ истинъ философіи». «По истинѣ непонятно, восклицаетъ онъ, какое дѣло можетъ быть у философіи съ неспособностью. Гораздо лучше изолировать философію отъ всѣхъ могущихъ приводить къ ней обычныхъ путей; ее слѣдуетъ отдѣлить отъ обыкновеннаго знанія. Философія начинается тамъ,

гдѣ оканчивается обыкновенное знаніе» *). Высшія истины науки не могутъ быть доказаны, ихъ можно только прозрѣть; кто неспособенъ къ этому, для того доказательства безполезны и къ нему можно чувствовать только сожалѣніе.

Такимъ образомъ правильнѣе было бы назвать Шеллинга нѣмецкимъ Плотиномъ, чѣмъ нѣмецкимъ Платономъ. Но мы вовсе не ради такихъ праздныхъ параллелей заговорили о Плотинѣ. Цѣль наша показать, какъ въ исторіи философіи возрождаются одни и тѣ-же заблужденія и какъ иногда усилія многихъ вѣковъ не подвигаютъ въ этомъ отношеніи человѣческую мысль ни на одинъ шагъ впередъ.

Прежде всего мы должны остановиться на попыткѣ Шеллинга усовершенствовать систему Фихте и, вообще, на соотношеніи между идеалами этихъ двухъ философовъ.

Идеализмъ Фихте былъ чисто субъективный. За объектомъ онъ сохранилъ реальность, но поставилъ его въ зависимость исключительно отъ субъекта. Никакими усиліями нельзя, говорилъ Фихте, отдѣлить объектъ отъ субъекта; мы не въ состояніи представить себѣ ничего реальнаго, не сливъ его съ субъектомъ. Самый процессъ представленія есть актъ субъекта. Если и допустить, что мы въ самомъ дѣлѣ принуждены, въ силу своей умственной организаціи, постулировать какое-то неизвѣстное нѣчто, тотъ нуменъ или ту субстанцію, изъ которой исходятъ всѣ феномены, то, спрашивается, что же такое, въ концѣ концовъ, этотъ постулатъ? Онъ есть актъ духа и выражаетъ необходимость, сознаваемую субъективно; это—требованіе нашего ума. Такимъ образомъ *не-я* есть продуктъ *я*.

Аргументація эта построена искусно, и даже болѣе того, она прибѣгаетъ къ помощи принципа неопровержимаго, принципа сліянія въ нашемъ знаніи объекта съ субъектомъ **). Шеллингъ принялъ этотъ принципъ, но выводъ изъ него, свидѣтельствовавшій о ничтожествѣ внѣшняго міра, казался ему слишкомъ насильственнымъ и отталкивающимъ, чтобы умъ могъ примириться съ нимъ. Сохраняя поэтому принципъ сліянія, онъ пытался избѣгнуть такого вывода.

Мы вѣримъ въ существованіе объективнаго міра столь же твердо, какъ и въ существованіе субъективнаго міра, и это понятно, такъ такъ и объектъ и субъектъ обнимаются однимъ и тѣмъ же актомъ сознанія. Мы не можемъ сознавать своего собственнаго существованія, не связывая его неразрывно съ какимъ-либо дру-

---

*) Neue Zeitschrift für speculative Physik, II, 34.

**) Это основа идеализма, которую мы считаемъ незыблемой, если только исходить изъ предполагаемой ею гипотезы, что и *на самомъ дѣлѣ* все бываетъ такъ, какъ это представляется человѣческому знанію, что какими предметы кажутся намъ, таковы они и суть *per se*. Безъ такого предположенія философія немыслима.

гимъ бытіемъ, отъ котораго мы себя отличаемъ. Точно также мы не можемъ узнать о существованіи какого-либо внѣ насъ находящагося предмета, не связавъ его неразрывно съ сознаніемъ самихъ себя. Отсюда мы заключаемъ, что объектъ и субъектъ существуютъ,—не отдѣльно, правда, не независимо другъ отъ друга, но *совмѣщенные* въ чемъ-то высшемъ. Фихте говорилъ, что *не-я* есть продуктъ *я*; Шеллингъ же утверждалъ, что *не-я* и *я* равно реальны и оба слиты въ абсолютномъ.

Знаніе можетъ быть только знаніемъ чего-либо. Поэтому знаніе необходимо предполагаетъ соотносительное съ нимъ сущее. Знаніе безъ познаваемаго объекта — пустая форма. Но знаніе и сущее соотносительны; они неотдѣлимы и слиты вмѣстѣ. Столь же невозможно представить себѣ познаваемый объектъ безъ познающаго субъекта, какъ и представить познающій субъектъ безъ познаваемаго объекта.

Природа есть видимый духъ; духъ есть невидимая природа *). Абсолютно идеальное есть въ то-же время и абсолютно реальное.

Поэтому у философіи двѣ главныя задачи. *Трансцедентальная философія* должна возсоздать природу, отправляясь отъ разума, вывести объектъ изъ субъекта. *Философія же природы* должна возсоздать разумъ, отправляясь отъ природы, вывести субъектъ изъ объекта **). Но какимъ образомъ выводится субъектъ изъ объекта и наоборотъ? Фихте разрѣшаетъ этотъ вопросъ своимъ принципомъ слиянія субъекта и объекта, принципомъ, согласно которому производящая дѣятельность и продуктъ постоянно противополагаются другъ другу, но всегда едины. Производящая дѣятельность (*Thätigkeit*) есть активность въ дѣйствіи; это сила, которая изъ самое себя образуетъ все. Продуктъ же есть активность остановившаяся и отвердѣвшая въ фактъ, но всегда готовая снова перейти въ дѣйствіе. Міръ есть такимъ образомъ постоянный переходъ побѣды отъ одной изъ противоположныхъ силъ, борящихся въ сферѣ абсолютнаго, къ другой.

Но въ чемъ, спрашивается, состоитъ отличіе Шеллинга отъ Фихте, если оба они равно признаютъ, что продуктъ (объектъ) есть остановившаяся дѣятельность *я*? Отличіе это заключается въ томъ, что *я* въ системѣ Фихте конечно, что оно есть душа человѣка, между тѣмъ *я* Шеллинга есть абсолютное, безконечное, или то все, которое у Спинозы носитъ названіе субстанціи; это абсолютное проявляется въ двухъ формахъ, — въ формѣ *я* и въ формѣ *не-я*, въ формѣ природы и въ формѣ духа.

Я, согласно Шеллингу, не образуетъ изъ себя *не-я* своею собственною силою, но служитъ только источникомъ для его образо-

---

*) Читатели замѣтятъ, быть можетъ, что это любимое выраженіе Кольриджа, многія замѣчанія котораго, сдѣлавшіяся въ настоящее время столь популярными, почти *дословно* заимствованы у Шеллинга и братьевъ Шлегель.

**) System des transcendentalen Idealismus, стр. 7.

нія. *Не-я* создается изъ насъ всемірной природой, которая заключена въ насъ и внутри насъ же сознаетъ самое себя. Души людей — это безчисленное множество глазъ, которыми безконечный всемірный духъ разсматриваетъ себя.

Что такое *я*? Оно есть то-же самое, что и тотъ актъ, въ силу котораго оно становится объектомъ для самого себя. Когда я говорю «я самъ», когда во мнѣ является представленіе о моемъ *я*, то въ этомъ случаѣ *я* дѣлается объектомъ для самого себя. Сознаніе есть поэтому объективированіе своего *я*. Такое же опредѣленіе можно приложить и къ абсолютному, которое точно также сознаетъ самаго себя, реализируя себя объективно. Отсюда ясно, въ какомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать Шеллинга, когда онъ говоритъ, что «слѣпые и безсознательные продукты природы суть лишь безуспѣшныя попытки ея объективировать себя (*sich selbst zu reflectiren*); такъ называемая мертвая природа есть лишь незрѣлый разумъ, крайнее усиліе ея объективировать себя привело ее къ выраженію себя въ высшей и конечной формѣ мышленія въ человѣкѣ, — въ *разумѣ*. Достигнувъ этой формы, природа возвращается къ самой себѣ и объединяетъ *въ себѣ* то, что для нашего сознанія есть объектъ и субъектъ *).

Въ другомъ мѣстѣ, Шеллингъ, опредѣляя функцію разума, называетъ его точкой безразличія между субъективнымъ и объективнымъ. Абсолютное онъ сравниваетъ съ магнитомъ. Какъ магнитъ имѣетъ сѣверный и южный полюсы, между которыми находится абсолютное безразличіе **), и какъ въ магнитѣ каждая точка есть магнитъ, имѣющій сѣверный и южный полюсы, также какъ и точку безразличія, такъ и во вселенной индивидуальности суть лишь варіаціи одного и того же вѣчнаго единаго. Человѣкъ есть микрокозмъ.

Разумъ, какъ мы сказали, есть точка безразличія. Кто достигнетъ ея, тотъ возвысится до пониманія реальности вещей (*zum wahren an sich*), которая и есть безразличіе объекта и субъекта. Основой философіи служитъ слѣдовательно, разумъ; она изучаетъ предметы, каковы они *суть* (сами по себѣ), т. е. каковы они въ разумѣ ***).

Во всемъ этомъ чувствуется духъ Плотина. Философія Шеллинга вообще заключаетъ въ себѣ всю сущность ученій александрійской школы. Выше мы уже замѣтили, что способность умственнаго прозрѣнія, позволяющая намъ обнять абсолютное, есть лишь другая форма экстаза александрійскихъ философовъ. Шеллингъ понималъ, что абсолютное, будучи безконечнымъ, не можемъ, быть познано при условіяхъ конечности, оно не можетъ быть доступно

---

*) *System des transcendentalen Idealismus*, стр. 5.

**) Поэтому философія Шеллинга часто называется философіей безразличнаго.

***) *Zeitschrift für speculative Physik*, vol. II, Heft 2.

личному сознанію. Но какимъ же образомъ познается абсолютное? Для этого существуетъ высшая способность, распознающая субъектъ и объектъ въ единомъ и позволяющая познать абсолютное, какъ абсолютное, какъ то, въ чемъ всякое различіе сведено къ безразличію.

Система Шеллинга распадается на три отдѣла: *философію природы, трансцендентальную философію и философію абсолютнаго.*

Умозрѣнія его о природѣ встрѣчены были въ Германіи весьма одобрительно. Въ остроуміи имъ, дѣйствительно, нельзя отказать, но они совершенно неудовлетворительны по методу, не допускающему провѣрки ихъ. Желающимъ ознакомиться съ его взглядами на природу, можно указать на его *Zeitschrift für speculative Physik* и его *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Слѣдующихъ примѣровъ достаточно, чтобы дать понятіе о характерѣ этихъ умозрѣній *).

Субъектъ и объектъ совмѣщены, образуя единое (отождествлены); абсолютное тождество (совмѣщеніе) есть абсолютное цѣлое, называемое вселенной. Въ этомъ абсолютномъ цѣломъ нѣтъ никакого инаго различія, кромѣ различія *количественнаго*, которое притомъ относится только къ отдѣльнымъ частностямъ, ибо абсолютное тождество есть *количественное безразличіе* объекта и субъекта и лишь въ этой формѣ существуетъ. Если бы мы могли видѣть все, и притомъ въ цѣломъ, мы получили бы понятіе о совершенномъ количественномъ равенствѣ. Количественное различіе является лишь вслѣдствіе отторженія частнаго отъ безконечнаго. Это различіе объекта и субъекта есть сущность конечности, тогда какъ количественное безразличіе ихъ есть безконечность.

Всякое различіе порождается силой (*Potenz*). Абсолютное есть тождество всѣхъ силъ (*aller Potenzen*). Всякая матерія въ первоначальномъ видѣ своемъ есть жидкость. *Вѣсъ* есть энергія, чрезъ посредство которой проявляетъ свое дѣйствіе притягательная и отталкивательная сила, составляющая основу реальности матеріи. Вѣсъ есть первая энергія. Вторая энергія есть *свѣтъ* — непосредственное внутреннее видѣніе (интуиція) природы, какъ вѣсъ есть ея непосредственное внѣшнее видѣніе. Прозрачность отождествлена (совмѣщена) со свѣтомъ. Теплота не составляетъ сущности свѣта, но есть лишь *modus existendi* свѣта. Ученіе Ньютона о свѣтѣ трактуется Шеллингомъ пренебрежительно; онъ находитъ, что это ученіе нелогично, исполнено противорѣчій и приводитъ къ безконечнымъ нелѣпостямъ. Замѣтимъ, кстати, что эта нелѣпая система привела ко многимъ открытіямъ; она сдѣлала возмож-

---

*) Читатель не долженъ сѣтовать на насъ, если нижеслѣдующая окажется для него непонятнымъ; нѣмецкая философія вообще не отличается удобопонятностью. Здѣсь мы переводимъ Шеллинга и не беремся пояснить смыслъ его темныхъ выраженій.

пымъ прогрессъ науки, между тѣмъ какъ воззрѣнія Шеллинга ничего не породили, кромѣ споровъ. Что касается его разсужденій объ электричествѣ, то если-бы они и были совершенно правильны, мы все-таки должны были бы признать ихъ безполезными. Они не допускаютъ никакой провѣрки, не имѣютъ никакого примѣненія, и поэтому совершенно безплодны.

Впрочемъ. нѣкоторыя общія идеи, высказанныя Шеллингомъ въ его *Natur-Phylosophie* не только приближаются къ понятіямъ. выработаннымъ положительной наукой, но и оказали сильное вліяніе на умы многихъ ученыхъ. Таковы, напр , его соображенія о законѣ полярности, имѣющемъ значеніе для физики и химіи; Шеллингъ считаетъ этотъ законъ всеобщимъ закономъ природы *). Но предполагаемое имъ для объясненія всѣхъ атомистическихъ измѣненій отношеніе между теплотой и кислородомъ не можетъ быть, конечно, принято современной химіей. Во второй части этого трактата, гдѣ онъ говоритъ объ органической жизни. также попадаются нѣкоторые свѣтлые взгляды, но частные доводы, которыми они подкрѣпляются, вполнѣ несостоятельны. Жизнь растительная и животная есть, по мнѣнію Шеллинга, результатъ химическаго дѣйствія; первая состоитъ въ постоянномъ раскисленіи, вторая въ постоянномъ окисленіи; какъ только прекращается это химическое дѣйствіе, наступаетъ смерть, потому что все живущее существуетъ только въ моментъ своего *образованія* **). Общепринятый взглядъ на жизнь высказывается также и Шеллингомъ, который ставитъ ее въ зависимость отъ постояннаго нарушенія и возстановленія равновѣсія ***); таково же и понятіе о жизни де-Блэнвиля, по опредѣленію котораго она есть «непрерывное разложеніе и возсоединеніе».

Всѣ функціи жизни суть частныя проявленія одного общаго принципа, и всѣ живыя существа суть лишь индивидуальныя воплощенія единой общей жизни, которая есть *душа міра* (Weltseele), *anima mundi.* Ту же идею мы находимъ у Гёте, и ее развивали, въ различныхъ формахъ, Окенъ и многіе нѣмецкіе натуралисты. Шеллингъ проводитъ также идею поступательнаго движенія въ природѣ, составляющую основу гегелевской философіи.

Въ своихъ *Jahrbücher der Medicin* Шеллингъ говоритъ, что наука имѣетъ значеніе лишь настолько, насколько она умозрительна, а умозрѣніе, по его опредѣленію, есть созерцаніе Бога въ тѣхъ формахъ, въ какихъ онъ существуетъ. Въ то время, когда существованіе Бога устанавливается разумомъ, онъ не можетъ признавать ничего инаго и устраняетъ самого себя, какъ *частное* и *отдѣльное*, какъ нѣчто, *внѣ* Бога находящееся. Въ этомъ случаѣ мысль (*das Denken*) не моя мысль, бытіе — не мое

*) *Von der Weltseele*, 25 стр. слѣд.
**) Ibid. 181.
***) Ibid. 284.

бытіе; ибо все принадлежитъ Богу или Всему. Нѣтъ такого разума, которымъ *мы владѣемъ*; есть только разумъ, который *нами владѣетъ*. Если ничего нѣтъ внѣ Бога, то знаніе о Богѣ можетъ быть только тѣмъ безконечнымъ знаніемъ, которое есть у Бога о самомъ себѣ и которое выражается въ его вѣчномъ самосознаніи. Богъ не есть что-либо высшее, онъ есть единое. Его нельзя представлять себѣ, какъ вершину или предѣлъ, онъ есть центръ, все во всемъ. Поэтому не можетъ быть никакой рѣчи о необходимости «подняться до познанія Бога»; это познаніе есть *непосредственное* распознаваніе.

Если отдѣлить умозрѣнія Шеллинга отъ его чисто діалектическихъ разсужденій, то выводы получаются такого рода:

Идеализмъ односторонен. Кромѣ субъекта, долженъ существовать объектъ; оба же они совмѣщаются въ абсолютѣ. Этотъ абсолютъ не есть ни идеальное, ни реальное,—ни духъ, ни природа, но и то, и другое. Онъ есть Богъ; онъ есть все во всемъ, вѣчный источникъ всякаго бытія. Одна форма, въ которой онъ реализируетъ себя, есть объективность, другая—субъективность. Онъ сознаетъ самого себя въ человѣкѣ; человѣкъ же проявляетъ разумъ, какъ высшую форму своего существованія, и посредствомъ этого разума Богъ познаетъ самого себя. Таковы выводы, къ которымъ приводитъ философія Шеллинга. Спрашивается, чѣмъ отличается она отъ ученія Спинозы?

Абсолютное, которое Шеллингъ называетъ точкой безразличія субъекта и объекта, есть лишь Πρῶτον ἀγαθὸν и первичное ничто, составляющее первое проявленіе александрійской троицы Но какъ совмѣстность субъекта и объекта, абсолютное, не будучи ни тѣмъ ни другимъ, но представляя и то и другое вмѣстѣ, есть субстанція Спинозы съ ея атрибутами протяженія и мысли. Вмѣстѣ съ Спинозою Шеллингъ приписываетъ объекту и субъекту лишь такую реальность, которою обладаютъ феномены, и вмѣстѣ признаетъ только единственное бытіе — абсолютное.

Но, несмотря на это сходство основныхъ положеній Спинозы и Шеллинга, они отличаются другъ отъ друга по методу и выводамъ изъ этихъ положеній. И въ томъ, и въ другомъ отношеніи преимущество, по моему мнѣнію, на сторонѣ Спинозы.

Спиноза весьма логически вывелъ свою систему изъ того исходнаго положенія, что то, что истинно въ отношеніи идей, истинно и относительно объектовъ. Предположеніе это не совсѣмъ произвольно. Оно основано на томъ принципѣ достовѣрности, который признанъ и Декартомъ единственно незыблемымъ критеріемъ истины. По ученію Декарта, все ясное и апріорное въ нашемъ сознаніи необходимо истинно; отсюда — законность дедуктивной философіи вообще. Спиноза принялъ принципы, установленные Декартомъ, и изъ нихъ вывелъ свою систему.

Шеллингъ руководился совершенно инымъ методомъ. Такъ какъ человѣческое знаніе по необходимости конечно, то онъ находилъ

непригоднымъ для себя методъ Спинозы, способный приводить лишь къ тому знанію о конечномъ или условномъ, которое, какъ уже всѣми было признано, разрѣшается, въ концѣ концовъ, скептицизмомъ. Въ виду этого Шеллингъ долженъ былъ признать какую либо другую способность для познанія истины, и этой способностью было для него умственное прозрѣніе. Для того, чтобы разумъ могъ постигнуть абсолютное, онъ долженъ выйдти изъ предѣловъ сознанія и погрузиться въ абсолютное. Такъ какъ знаніе и бытіе тождественны, то чтобы познать безконечное, мы должны стать (*быть*) безконечностью, т. е. другими словами, индивидуальность наша должна, теряясь во всеобщемъ, перестать существовать, какъ таковая.

Въ силу такихъ соображеній, сознаніе, которое такъ долго служило основой философіи, отвергнуто Шеллингомъ, будучи признано имъ безсильнымъ въ дѣлѣ рѣшенія ея вопросовъ. Сознаніе заключало въ себѣ, по мнѣнію Шеллинга, критерій достовѣрности. Органомъ философіи онъ призналъ разумъ, — такъ какъ разумъ *безличенъ*, и на мѣсто сознанія поставилъ тождество бытія и знанія, сдѣлавшееся основой философіи. Философія Гегеля покажетъ намъ, къ какимъ результатамъ приводитъ этотъ принципъ тождества.

Нашъ очеркъ умозрѣній Шеллинга вышелъ краткимъ не потому, чтобы этотъ философъ не заслуживалъ болѣе подробной оцѣнки, но потому, что сколько нибудь удовлетворительное изложеніе частностей завело бы насъ слишкомъ далеко за положенные предѣлы настоящаго сочиненія. Труды Шеллинга многочисленны и значительно различаются по тѣмъ взглядамъ, которые въ нихъ проводятся. Здѣсь мы старались изложить только тѣ идеи его, которыя составляютъ продолженіе и развитіе принциповъ Фихте, а также служатъ основаніемъ гегелевской философіи *).

ГЛАВА III.

ГЕГЕЛЬ.

§ I. Жизнь Гегеля.

Георгъ-Фридрихъ-Вильгельмъ Гегель родился въ Штутгардѣ, 1770 года, 27 августа. Онъ получилъ то классическое образованіе, которымъ по преимуществу отличались Вюртембергскіе студенты. 18-ти лѣтъ онъ отправился въ Тюбингенъ для дополненія своихъ познаній по теологіи и философіи. Здѣсь онъ сошелся съ Шеллин-

---

*) Важнѣйшее сочиненіе Шеллинга появилось на французскомъ языкѣ подъ заглавіемъ *Système de l'Idéalisme transcendental* въ переводѣ *Grimblot*,— переводчика Фихте. Можно указать также на изложеніе философіи Шеллинга съ толкованіями Бруно,—*Principes des choses*.

гомъ, внушившимъ ему большое уваженіе. Юные философы дѣлились другъ съ другомъ своими мыслями и бесѣдовали о разныхъ философскихъ системахъ. Впослѣдствіи когда разногласіе въ мнѣніяхъ расторгло эту дружбу, Гегель никогда не могъ говорить о ней безъ волненія. На 20-мъ году онъ долженъ былъ отказаться отъ своихъ надеждъ на профессуру, и, принуждаемый голодомъ, согласился занять мѣсто домашняго наставника сперва въ Швейцаріи, а затѣмъ во Франкфуртѣ

Въ 1801 году умеръ его отецъ, оставивъ ему въ наслѣдство небольшую сумму денегъ, которая дала ему возможность отказаться отъ учительскаго мѣста и отправиться въ Іену, гдѣ онъ отпечаталъ свое разсужденіе *De Orbitis Planetarum*, направленное противъ астрономическихъ взглядовъ Ньютона. Въ этомъ разсужденіи Гегель развиваетъ натуръ-философскіе принципы Шеллинга и третируетъ Ньютона съ тѣмъ пренебреженіемъ, съ которымъ онъ всегда относился къ эмпирикамъ, т. е. къ тѣмъ, кто довѣрялъ больше опыту, чѣмъ логикѣ. Въ томъ же году онъ напечаталъ свое критическое изслѣдованіе о *«Разногласіи между Фихте и Шеллингомъ»*; здѣсь онъ беретъ подъ защиту идеи своего друга, котораго онъ затѣмъ пригласилъ участвовать въ изданіи *«Критическаго журнала философіи»*. Во второмъ томѣ этого журнала мы находимъ его знаменитый этюдъ *Glauben und Wissen* (вѣра и знаніе), гдѣ разбираются критически воззрѣнія Канта, Якоби и Фихте.

Въ Іенѣ ему приходилось видѣться съ Гёте и Шиллеромъ. Первый, съ своей обычной проницательностью замѣтилъ философскій геній Гегеля, еще не вполнѣ развившійся въ то время, о чемъ читатель можетъ подробнѣе узнать изъ переписки Гёте и Шиллера. Гегель, съ своей стороны, до послѣднихъ дней своей жизни оставался ревностнымъ почитателемъ Гёте, стихотворенія послѣдняго, часто цитируемыя философомъ, ярко освѣщаютъ многія страницы его произведеній.

Въ іенскомъ университетѣ Гегель былъ въ то время приватъ-доцентомъ, но у него было только четыре слушателя, хотя, правда, все это были замѣчательные люди, именно: Габлеръ, Трокслеръ, Лахманнъ и Цельманъ. Послѣ того, какъ Шеллингъ оставилъ каѳедру въ іенскомъ университетѣ, она предложена была Гегелю, но онъ занималъ ее только одинъ годъ. Въ Іенѣ онъ написалъ свою *Phänomenologie des Geistes*. Сочиненіе это окончено было въ ночь достопамятной іенской битвы. Въ то время, когда подъ стѣнами города гремѣла артиллерія, философъ погруженъ былъ въ свою работу, не замѣчая, что совершалось вокругъ него; онъ не переставалъ писать, подобно Архимеду, продолжавшему свои научныя изслѣдованія, несмотря на осаду Сиракузъ. На слѣдующее утро Гегель, захвативъ съ собой рукопись, направился къ своему издателю, въ твердомъ убѣжденіи, что съ этимъ ворохомъ бумаги, который онъ такъ нѣжно прижималъ къ своей груди, свя-

заны интересы всего человѣчества. Его мечтанія, скоро, однако, были прерваны самымъ непріятнымъ образомъ; предъ нимъ лицомъ къ лицу стоятъ французскіе солдаты, сильно размахивая руками; они заключаютъ его подъ стражу и весьма внушительно даютъ ему понять, что въ данную минуту судьбы людей зависятъ совсѣмъ не отъ рукописей. Французскіе солдаты не помѣшали, однако, этому сочиненію своевременно появиться на свѣтъ,—сочиненію, встрѣченному одобрительными привѣтствіями философскаго міра, какъ новая умозрительная система, или лучше сказать, какъ новое видоизмѣненіе системы Шеллинга. Послѣ выхода въ свѣтъ этого сочиненія онъ получилъ приглашеніе принять на себя веденіе Бамбергской газеты и съ этой цѣлью онъ оставилъ Іену. Въ Бамбергѣ онъ оставался не долго, такъ какъ уже осенью 1808 года онъ состоялъ директоромъ Нюрнбергской гимназіи. Вскорѣ онъ женился на дѣвицѣ Тухеръ, съ которой прожилъ счастливо, и имѣлъ отъ нея двухъ сыновей Въ 1816 году онъ получилъ каѳедру въ Гейдельбергскомъ университетѣ, а въ 1817 году издалъ свою *Encyclopädie der Philos. Wissenschaften*, гдѣ находится и очеркъ его собственной системы. Благодаря этому сочиненію, онъ пріобрѣлъ такую громкую славу, что въ 1818 году ему предложена была каѳедра въ Берлинскомъ университетѣ, гдѣ философскій факультетъ считался въ то время лучшимъ въ Германіи. Здѣсь онъ читалъ лекціи въ теченіи 13 лѣтъ и основалъ свою школу, между представителями которой достаточно поименовать Ганса, Розенкранца, Мишле, Вердера, Марейнеке и Гото.

Гегель заболѣлъ холерой въ 1831 году, и, послѣ кратковременнаго страданія, умеръ 62 лѣтъ, 24 ноября, — въ день смерти Лейбница.

§ II. Методъ Гегеля.

Доктринамъ Шеллинга всегда недоставало системы. Это былъ остроумный, увлекающійся, смѣлый мыслитель, но онъ пренебрегалъ точностью изложенія и, по отсутствію логической формы въ его сочиненіяхъ, представлялъ разительный контрастъ съ Кантомъ и Фихте, его предшественниками.

Натуръ философскія идеи его имѣли наибольшее вліяніе на умы. Многочисленные ученики его, между которыми были и знаменитости, каковы Океиъ и Стеффенсъ, старались привести эти идеи въ порядокъ; но усилія обобщить ихъ, не смотря на потраченное при этомъ остроуміе, оказывались безплодны, и пришлось признать, что изъ этихъ идей нельзя выработать удовлетворительной системы.

Но въ то время, когда выступалъ на философское поприще Гегель, воззрѣнія Шеллинга признавались справедливыми. Они были въ глазахъ философовъ откровеніями истины, и единственная слабая сторона ихъ — отсутствіе систематизаціи; это былъ плодъ вдох-

новенія, и другимъ оставалось только позаботиться о доказательствахъ. Такое отношеніе философовъ къ идеямъ Шеллинга сообщило и дѣятельности Гегеля опредѣленное направленіе; онъ долженъ былъ или показать несостоятельность этихъ идей и замѣнить ихъ чѣмъ либо новымъ, или принять ихъ и, принявъ, систематизировать. Онъ принялъ на себя эту послѣднюю, нелегкую задачу. Рѣшая ее, онъ принужденъ былъ нѣсколько уклониться отъ Шеллинга, такъ какъ этого требовала логика, но вообще уклоненія эти не болѣе, какъ видоизмѣненія идей Шеллинга, часто только другія названія одного и того же.

Но, спрашивается, чему же обязанъ Гегель своею славой? Что онъ внесъ въ философію, и что поставило его на такой высокій пьедесталъ? Онъ создалъ новый методъ, и въ этомъ его заслуга *).

Созданіе новаго метода всегда считалось результатомъ крайнихъ усилій философскаго генія, заслуживающимъ наибольшаго вниманія историка. Методъ есть средство для розысканія истины. Кто пролагаетъ тотъ путь, по которому человѣчество можетъ пуститься въ поиски за истиной, тотъ для открытія ея дѣлаетъ болѣе, чѣмъ тысячи людей, занимающихся просто философствованіемъ. Въ астрономіи наблюденія и умозрѣнія въ теченіи многихъ лѣтъ ни къ чему не приводили, пока не открытъ былъ тотъ путь, по которому она должна слѣдовать. И если бы для философіи найденъ былъ путь для перехода отъ міра феноменовъ къ міру нуменовъ, она, конечно, легко овладѣла бы истиной.

И такъ, вся сила въ методѣ. Методъ Декарта сначала казался многообѣщающимъ, но привелъ къ системамъ Мальбранша и Спинозы. Методъ Локка, имѣющій несомнѣнныя достоинства, въ конечномъ результатѣ не далъ ничего, кромѣ умозрѣній Беркли и Юма. Наконецъ, методъ Канта породилъ систему Фихте съ одной стороны и скептицизмъ—съ другой.

Замѣчательно, что какъ въ древности, такъ и въ новѣйшія времена философскій методъ всегда приводилъ или къ идеализму, или къ скептицизму. Умы одного разряда впадали въ идеализмъ или въ мистицизмъ, умы другаго разряда останавливались на скептицизмѣ. Но естественные взгляды людей не соотвѣтствовали такимъ результатамъ философскаго изслѣдованія, и человѣчество отвергало ихъ, также какъ и тѣ методы, которые приводили къ нимъ. Старый методъ смѣняется новымъ; надежды сначала оживляются; философы готовятся овладѣть истиной; работа закипаетъ,— и въ результатѣ все-таки получается тотъ же отвергаемый здравымъ смысломъ идеализмъ или скептицизмъ Такъ человѣчество напрягало всѣ свои усилія и ни къ чему не приходило, надѣялось и разочаровывалось, но всегда возобновляло борьбу, не

*) Таково мнѣніе ученика его, Мишле (*Geschichte der Systeme der Philos. II, 604—5*), который говоритъ, что методъ—это все, что есть у Гегеля своего. Ср. Гегеля *Vermischte Schriften*, II, 479.

одержавъ ни одной побѣды. Подобно Сизифу, катитъ оно въ гору тяжелый камень, который, достигнувъ извѣстнаго пункта, скатывается внизъ, и вся работа начинается снова.

Мы уже говорили объ этихъ безплодныхъ усиліяхъ,—усиліяхъ многихъ благородныхъ умовъ; мы видѣли, какъ усердно философы катили вверхъ свой камень и какъ быстро скатывался онъ внизъ. Читатель уже знаетъ, какъ открывались новые методы, какъ смѣлые умы устремлялись впередъ въ ожиданіи побѣды, но какъ затѣмъ они падали духомъ, разглядѣвъ, что тѣ пути, по которымъ имъ оставалось слѣдовать, приводятъ или къ зіяющей безднѣ скептицизма или къ заоблачнымъ мечтаніямъ идеализма. И на этотъ разъ читателю предстоитъ быть свидѣтелемъ того же самаго, если онъ дастъ себѣ трудъ разсмотрѣть вмѣстѣ съ нами, что способенъ дать въ конечномъ результатѣ методъ Гегеля.

Но, прежде всего, что такое этотъ методъ? Гегель призналъ безспорнымъ принципъ тождества объекта и субъекта, а потому онъ долженъ былъ признать справедливымъ и то положеніе, что все, истинное въ идеѣ, истинно и объективно. Другими словами, такъ какъ духъ и матерія тождественны, то идеи и объекты соотносительны и въ отношеніи истинности равноцѣнны. Исходя изъ этого положенія, Декартъ построилъ свою систему; Спиноза точно такъ-же основалъ на немъ свою философію. Шеллингъ и Гегель пришли къ нему иными путями, но и для нихъ оно послужило главной точкой опоры.

Понятно, что такое положеніе со всѣхъ сторонъ открыто для нападеній; особенно же удобную мишень для нихъ составляютъ вытекающія изъ него противорѣчивыя слѣдствія. Если все истинное въ идеѣ, истинно и объективно, то отсюда можно вывести цѣлый рядъ нелѣпыхъ заключеній. Разбирая это положеніе, Кантъ замѣчаетъ, что большая разница *думать*, что обладаешь сотней долларовъ, и *имѣть* ихъ. Отвѣтъ Гегеля прелестенъ; онъ говоритъ, что «философіи нечего дѣлать съ такими предметами, какъ доллары!» (*daran ist philosophisch nichts zu erkennen*) и что вѣдѣнію философіи подлежитъ только то, что необходимо и вѣчно.

Прекрасно; оставимъ этотъ жалкій примѣръ долларовъ и будемъ говорить только о необходимомъ и вѣчномъ, всецѣло погрузившись въ абстракціи. Но развѣ нѣтъ противорѣчій между идеями и реальностями? Положимъ, напримѣръ, что у насъ есть идея не-бытія; можно-ли утверждать, что это не-бытіе, не только наша идея, но и имѣетъ объективное существованіе? Существуетъ-ли не-бытіе объективно?

Мы останавливаемся на этомъ праздномъ вопросѣ потому собственно, что къ этому вынуждаетъ насъ самъ Гегель. Онъ смѣло говоритъ, что это не-бытіе, это ничто *существуетъ*, потому что оно есть мысль (das Nichts *ist;* denn es ist ein Gedanke), но оно не есть, однако, мысль опредѣленная; оно совершенно такая же

мысль, какъ мысль о чистомъ бытіи (*Sein*), т. е. вполнѣ *безусловная* мысль.

Если къ этому выводу присоединить еще его знаменитую аксіому, что «бытіе и не-бытіе тождественны» (*Sein und Nichts ist dasselbe*), то мы и получимъ два курьезныхъ результата, къ которымъ онъ приведенъ былъ своимъ методомъ. Собственно говоря, это методъ Декарта, основанный на декартовскомъ принципѣ безразличія идейной и объективной истинъ. Но такъ какъ принципъ этотъ вызвалъ множество нападокъ, то Гегель постарался отыскать для него болѣе глубокую и твердую основу, подъ которую не могли-бы подкопаться никакія возраженія. Этой основой и былъ его принципъ *тождества противоположностей*.

Двѣ противоположности, согласно обыкновенному пониманію, взаимно исключаютъ другъ друга; бытіе исключаетъ не-бытіе. Но такой взглядъ неправиленъ, по мнѣнію Гегеля. Каждый предметъ въ самомъ себѣ заключаетъ противорѣчіе; оно есть сущность его, и подлинность (identity) предмета состоитъ въ соединеніи двухъ противоположныхъ крайностей его. Такъ, бытіе (Sein) съ абсолютной точки зрѣнія, какъ бытіе безусловное, отвлеченное отъ всего индивидуальнаго, есть то же самое, что и ничто. Существованіе и несуществованіе тождественны. Но несправедливо было бы заключить отсюда, что существованія нѣтъ, ибо абстрактное *ничто (Nichts)* есть въ то же время абстрактное бытіе. Если мы соединимъ эти двѣ противоположности, то получимъ нѣкоторый средній терминъ,—реализацію *) или совмѣщеніе двухъ членовъ въ единомъ, и это единое есть *обусловленное* существованіе, есть міръ.

Возьмемъ другой примѣръ. Если бы свѣтъ былъ совершенно чистъ, т. е. не имѣлъ бы цвѣтовъ и тѣней, мы ничего не въ состояніи были бы видѣть. Такимъ образомъ абсолютный свѣтъ одинаковъ съ абсолютной тьмой, т. е. съ его отсутствіемъ. Но ни свѣтъ, ни тьма въ отдѣльности не представляютъ полноты; соединяя ихъ, мы получимъ свѣтъ, смѣшанный съ тьмой, т. е. именно то, что обыкновенно называется свѣтомъ.

Такимъ образомъ, Гегель, какъ мы видимъ, схватываетъ быка прямо за рога. Вмѣсто того, чтобы защищаться отъ обвиненій въ тѣхъ противорѣчіяхъ, къ которымъ приводитъ принципъ тождества бытія и знанія (мысли), онъ самъ объявляетъ, что тождество противоположностей есть условіе всякаго существованія и что безъ противоположностей ничего не могло бы быть на свѣтѣ. Такая смѣлость логики изумила его соотечественниковъ, и они сочли такой подвигъ достойнымъ безсмертной славы. Казалось, новый свѣтъ пролитъ былъ на міръ, установлена новая точка зрѣнія на все

---

*) Это слово соотвѣтствуетъ нѣмецкому *werden*, дѣлаться, весьма употребительному въ нѣмецкой философіи, прибѣгающей къ нему для обозначенія перехода отъ не-бытія къ бытію.

сущее. Бытіе есть въ то же время и не-бытіе; субъектъ тождественъ объекту, и объектъ тождественъ субъекту; сила есть безсиліе; свѣтъ есть тьма и тьма есть свѣтъ.

«Ничто въ этомъ мірѣ не единично; въ силу божественнаго закона все смѣшано другъ съ другомъ».

Какова бы ни была важность этого открытія, но заслуга его значительно умаляется тѣмъ, что, какъ помнятъ читатели, принципъ его весьма отчетливо формулированъ былъ философами древней Греціи Такъ, по словамъ Гераклита, «все существуетъ и не существуетъ, ибо хотя оно и появляется, но оно тотчасъ же перестаетъ быть». Съ другой стороны Эмпедоклъ говоритъ что «все сводится къ смѣшенію и тотчасъ слѣдующему за нимъ разъединенію смѣшаннаго». И дѣйствительно, постоянная смѣна жизни смертью. множество совершающихся въ природѣ перемѣнъ, смѣшанный характеръ всего существующаго, все это должно было рано навести людей на подобный взглядъ. Гегель самъ признаетъ, что въ своей логикѣ онъ развиваетъ идеи Гераклита. Но чего же, спрашивается. недоставало Гераклиту. и въ чемъ главная заслуга самого Гегеля? Въ установленіи принципа тождества противоположностей, какъ логическаго закона. Эта слава принадлежитъ ему одному.

Итакъ, мы опредѣлили центръ философской системы Гегеля. Онъ исходилъ изъ принципа тождества субъекта и объекта. Когда ему указано было на то, что этотъ принципъ приводитъ къ явнымъ противорѣчіямъ и потому долженъ быть признанъ ложнымъ, то онъ все-таки настаивалъ на его истинности, объявивъ, что противорѣчія эти *должны* быть, такъ какъ тождество противоположностей есть условіе всякаго бытія.

Таковъ тотъ методъ, который показался восторженнымъ ученикамъ Гегеля плодомъ величайшихъ усилій философской мысли, вѣнцомъ всѣхъ предшествовавшихъ умозрѣній. Даже во Франціи нѣкоторыя лица сочли этотъ методъ за какое-то откровеніе.

Мы видѣли, въ чемъ состоитъ установленный Гегелемъ *законъ*; посмотримъ теперь, какъ выражается его дѣйствіе, во время процесса образованія понятій. Возьмемъ какую-нибудь идею (помня, что по Гегелю, идея есть реальность, объектъ, а не простое видоизмѣненіе субъекта); идея эта въ силу присущей дѣятельности, стремится развить то, что заключено въ ней. Вслѣдствіе этого развитія, идея раздѣляется на двѣ части, положительную и отрицательную; вмѣсто одной идеи, получается двѣ, которыя взаимно исключаютъ другъ друга. Такимъ образомъ самый процессъ развитія идеи приводитъ лишь къ ея отрицанію. Но этотъ процессъ еще не оконченъ. Самое отрицаніе должно подвергнуться отрицанію, и, благодаря этому отрицанію отрицанія, идея получаетъ свое первоначальное значеніе. Но это уже не прежняя идея. Она развила все, что заключалось въ ней; она *поглотила* свою противоположность и потому можно сказать, что въ концѣ

концовъ, отрицаніе отрицанія, *уничтожая* отрицаніе, въ то же время *сохраняетъ* его *).

Замѣтимъ кстати, что на этомъ-же процессѣ основано и понятіе Гегеля о Богѣ, сознающемъ самого себя въ философіи и вслѣдствіе этого достигающемъ своего высшаго развитія. Богъ, какъ чистое бытіе, можетъ перейти въ реальность только путемъ отрицанія; въ философіи онъ *отрицаетъ свое отрицаніе* и такимъ образомъ становится положительностью.

§ III. Абсолютный идеализмъ.

Мы ознакомились съ методомъ Гегеля; теперь-же мы остановимся на нѣкоторыхъ подробностяхъ его системы и посмотримъ, къ чему его привелъ его методъ. Читатели сами рѣшатъ, есть-ли этотъ методъ путь въ царство истины, или же въ заоблачныя сферы мистицизма и въ дебри нелѣпостей.

Такъ какъ все заключаетъ въ самомъ себѣ противорѣчіе и такъ какъ тождество двухъ противорѣчій составляетъ сущность всего, то отсюда уже можно видѣть, что понятіе Шеллинга о тождествѣ субъекта и объекта не совсѣмъ совпадаетъ съ воззрѣніями Гегеля. Шеллингъ считалъ оба полюса своего воображаемаго магнита реальностями, тождество же (результатъ совмѣщенія субъекта и объекта) находится, по его словамъ, между ними, подобно точкѣ безразличія. Два крайніе полюса, представляющіе реальности, всегда отдѣлены другъ отъ друга, хотя они и существуютъ въ единомъ. Между тѣмъ, по ученію Гегеля, сущность всякаго отношенія (то, что есть истиннаго и положительнаго въ немъ) не въ *двухъ терминахъ*, между которыми существуетъ отношеніе, а въ *самомъ отношеніи*. Это—основа абсолютнаго идеализма.

Поянимъ это примѣромъ. Я вижу дерево. Психологи говорятъ, что въ этомъ одномъ актѣ зрѣнія слѣдуетъ различать: во 1) дерево, во 2) образъ этого дерева, и въ 3) умъ, въ которомъ слагается этотъ образъ. По мнѣнію Фихте, въ этомъ случаѣ существую только я одинъ, такъ какъ дерево и образъ его составляютъ одно, а это одно есть измѣнившееся состояніе моего ума. Это—*субъективный идеализмъ*. Шеллингъ съ своей стороны утверждаетъ, что и дерево, и мое Я одинаково реальны или идеальны, но они суть только проявленія абсолюта. Это—*объективный идеализмъ*. Что же касается Гегеля, то онъ находитъ эти объясненія неправильными. Въ вышеупомянутомъ зрительномъ актѣ реально существуетъ только идея, только *отношеніе*; Я и дерево суть лишь два термина этого отношенія и этому отношенію они обязаны своей реальностью. Таковъ *абсолютный идеализмъ*.

---

*) У Гегеля выходитъ здѣсь игра словъ, такъ какъ онъ употребляетъ слово *au heben*, которое значитъ и „устранять“ и „сохранять“. См. Ott, Hegel et la Philos. allemande, стр. 80.

Изъ трехъ видовъ идеализма этотъ послѣдній, безъ сомнѣнія, самый нелѣпый. Конечно, для всѣхъ здравомыслящихъ людей совершенно непостижимо, какъ могъ какой бы то ни было нормальный человѣкъ,—не говоря уже о такомъ знаменитомъ мыслителѣ, какъ Гегель,—повѣрить хотя на минуту логикѣ, приводящей его къ такимъ выводамъ, какъ могъ онъ не отвергнуть сразу посылки, изъ которыхъ вытекаютъ подобныя слѣдствія. Этотъ рѣзкій примѣръ показываетъ намъ, до чего можетъ доходить вѣра въ больную логику, вѣра, которою по преимуществу отличаются метафизики. «Gens ratione ferox, et mentem pasta chimaeris». По истинѣ, это люди, «помѣшанные на логикѣ и питающіе свой умъ химерами.»

Итакъ, что же даетъ намъ абсолютный идеализмъ? Онъ обращаетъ все въ міръ «отношеній». Идея субстанціи Спинозы слишкомъ груба; говорить о субстанціи, значитъ говорить только объ одномъ терминѣ отношенія. Вселенная наполнена однѣми идеями, которыя и объективны, и въ то же время субъективны, такъ какъ ихъ сущность заключается въ отношеніи ихъ субъективнаго элемента къ объективному, въ совмѣщеніи этихъ двухъ крайнихъ сторонъ.

Замѣтимъ, что абсолютный идеализмъ, есть, собственно говоря, тотъ же скептицизмъ Юма, но лишь облеченный въ догматическую форму. Юмъ отрицалъ существованіе Духа и Матеріи, и говорилъ, что нѣтъ ничего, кромѣ идей. Но и Гегель также отрицаетъ существованіе объекта и субъекта, и признаетъ только «отношенія» между тѣмъ и другимъ. Онъ порицаетъ Канта за то, что онъ говоритъ о предметахъ такъ, какъ будто они суть видимости только для насъ (*Erscheinungen für uns*), а на самомъ дѣлѣ имѣютъ другую, истинную сущность, недоступную для нашего познанія. Между тѣмъ въ дѣйствительности, говоритъ Гегель, предметы, извѣстные намъ, суть видимости не для насъ только, но они видимости сами по себѣ (*sondern an sich blosse Erscheinungen*). Реальная объективность,—это наши мысли; онѣ не только мысли, но и самая реальность предметовъ *).

Такова эта *настоящая* философія,—замѣтьте настоящая, а не какая либо обыкновенная система, которая можетъ занять свое мѣсто въ ряду другихъ системъ. Нѣтъ, это философія *par excellence*, какъ говоритъ самъ Гегель **) и какъ утверждаютъ его рьяные послѣдователи. Правда, нѣкоторые изъ молодыхъ гегельянцевъ, когда имъ замѣчаютъ, что они вносятъ постоянныя измѣненія въ систему своего учителя, отвѣчаютъ на это, что филосо-

---

*) «...dass die Gedanken nicht bloss unsere Gedanken, sondern zugleich das Ansich der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt sind». Encyclopädie, стр. 89; см. также стр. 97. Все это введеніе въ «Энциклопедію» заслуживаетъ прочтенія.

**) Gesch. der Philos. III, 690.

фія, по самой сущности своей, должна мѣняться. Но это, конечно, неразсудительные, слишкомъ смѣлые молодые люди. Зрѣлые же мыслители гегелевской школы говорятъ, что хотя и возможны были бы нѣкоторыя поправки относительно частностей, но что въ цѣломъ Гегель далъ міру истинную философію.

Философія эта не простая система доктринъ, служащая человѣку для руководства, но нѣчто большее. Она есть созерцаніе саморазвитія абсолютнаго. Гегель поздравляетъ человѣчество съ появленіемъ новой эпохи. Повидимому, говоритъ онъ, всемірный духъ (*Weltgeist*) успѣлъ, наконецъ, преодолѣть всѣ препятствія, и теперь способенъ *постигнуть себя, какъ абсолютный разумъ* (*sich als absoluten Geist zu erfassen*)... Ибо онъ является таковымъ лишь на столько, на сколько онъ познаетъ, что онъ абсолютный разумъ, а познаетъ онъ это въ философіи, и только это познаніе и есть его истинное бытіе *).

Подобныя претензіи были бы смѣшны, если бы не наводили на грустныя размышленія. Поистинѣ тяжело видѣть, какъ не только одинъ человѣкъ, притомъ замѣчательный утонченностью своего ума, которая, впрочемъ, и заставляла его выискивать ложные пути,—какъ не только онъ, но и сотни другихъ лицъ, выдающихся своими способностями, посвящаютъ всю свою жизнь занятіямъ наукой, имѣющей подобныя претензіи и руководящейся такимъ принципомъ, какъ принципъ тождества противоположностей. Обыденныя заблужденія порождены невѣжествомъ и только имъ держатся. Заблужденія же метафизиковъ — плодъ честолюбивыхъ стремленій ума, старающагося «перепрыгнуть выше самого себя». Люди, подобные Фихте, Шеллингу и Гегелю, безспорно принадлежатъ къ разряду высшихъ умовъ, но мы видѣли—къ чему они приходятъ, слѣдуя своимъ разсужденіямъ. какіе абсурды они способны признавать за истину. Гегель въ особенности производитъ впечатлѣніе выдающейся умственной силы. Его сочиненія всегда казались намъ продуктомъ замѣчательнаго ума; идеи его, хотя онѣ и идутъ въ разрѣзъ съ тѣмъ, что мы считаемъ истиной, развиваются въ высшей степени послѣдовательно, систематически, онѣ представляются несомнѣннымъ результатомъ зрѣлаго размышленія, и каждый разъ, когда мы углубляемся въ нихъ, мы чувствуемъ, что авторъ — величина крупная. Мы разумѣемъ здѣсь главнымъ образомъ его *Лекціи объ эстетикѣ*, его *Исторію философіи*, *Философію исторіи* и *Философію религіи*.

Что же касается системы Гегеля, то мы предоставляемъ самимъ читателямъ рѣшить, можно-ли видѣть въ ней что-либо, кромѣ примѣра, до чего философія способна заблуждаться. Система, исходящая изъ того положенія, что бытіе и не-бытіе — одно и то же, на томъ основаніи, что какъ бытіе абстрактное, такъ и абстрактное не-бытіе безусловны, а будучи оба безусловными, они тождествен-

*) Ibid. III, 689.

пы; система, руководящаяся принципомъ тождества противоположностей, какъ новымъ философскимъ методомъ; система, утверждающая, что мысль есть то же, что предметъ, а предметъ то же, что и мысль; наконецъ система, которая учитъ, что единственное реальное, положительное бытіе есть простое отношеніе, двумя членами котораго служатъ духъ и матерія, — такая система, если бы она и была вполнѣ истинна, оставляла бы по прежнему во мракѣ всѣ тѣ вопросы, которые могли бы быть разъяснены наукой и, слѣдовательно, совершенно недостойна вниманія серьезныхъ людей, трудящихся для блага человѣчества.

Она не только безполезна, но, хуже того, она вредна. Та легкость, съ которою всякіе вопросы можно запутывать съ помощью метафизики, уже давно оказываетъ самое неблагопріятное вліяніе на нѣмецкую литературу и науку. Въ Англіи и во Франціи безплодныя діалектическія разсужденія схоластовъ не могутъ пользоваться продолжительнымъ кредитомъ, такъ какъ тамъ удержана ихъ номенклатура и терминологія, постоянно напоминающая о схоластикѣ; но нѣмцы изобрѣли новый философскій языкъ, и они не замѣчаютъ, что новыми терминами прикрываются старыя заблужденія; въ *Irrlicht* они затрудняются распознать всѣмъ знакомый *Ignem fatuum*.

§ IV. Логика Гегеля.

Такъ какъ философія есть созерцаніе саморазвитія абсолютнаго (или представленіе идеи, *Darstellung der Idee*, какъ выражается иногда Гегель), то прежде всего слѣдуетъ опредѣлить, въ какомъ направленіи совершается это саморазвитіе.

Процессъ этотъ состоитъ въ слѣдующемъ. Каждый предметъ долженъ быть разсмотрѣнъ сначала *per se (an sich)*, а затѣмъ въ отношеніи отрицанія, или какъ иной предметъ *(Andersein)*. Это два члена, двѣ противоположности; но онѣ должны быть совмѣщены въ нѣкоторомъ третьемъ членѣ, иначе онѣ не могутъ существовать. Этотъ третій членъ есть отношеніе между ними *(Anundfürsichsein)*; оно есть утвержденіе, вытекающее изъ отрицанія, и потому утвержденіе это положительно, реально.

Абсолютное, которое есть и мысль и сущее, должно быть разсматриваемо съ этихъ трехъ сторонъ и, согласно этому, философія раздѣляется на три части:

I. **Логику**, или науку объ *идеѣ* *) *an und für sich*.

II. **Натуръ-философію**, или науку объ *идеѣ* въ ея *Andersein*.

III. **Философію разума**, или науку объ *идеѣ*, которая возвратилась изъ своего *Andersein* къ самой себѣ.

Логика Гегеля отличается, какъ мы видимъ, весьма существенно отъ обыкновенной логики. Правда, Гегель разсматриваетъ въ своей

*) *Идея* есть только другое названіе абсолютнаго.

логикѣ формы мысли, изслѣдованіемъ которыхъ занимается и обыкновенная логика, но онъ обращаетъ столько же вниманія на мысли, сколько и на предметы. Такъ какъ объектъ и субъектъ тождественны и такъ какъ въ силу того, что мысль есть предметъ, все истинное относительно мысли, истинно и относительно предмета, то гегелевская логика замѣняетъ собою какъ прежнюю логику, такъ и метафизику. Обнимая собою всѣ абстрактныя идеи, логика Гегеля содержитъ въ себѣ всю систему науки; всѣ другія науки суть только примѣненія этой логики.

Логика Гегеля состоитъ изъ трехъ огромныхъ томовъ, наполненныхъ неудобоваримой схоластической сушью. Это совершенно абстрактное разсужденіе объ идеѣ, или о процессѣ чистой мысли, отдѣленной отъ объектовъ. Сначала идетъ рѣчь о чистомъ бытіи которое, будучи чистымъ, *ничѣмъ не обусловлено*. Но то, что находится внѣ всякихъ условій, не существуетъ, оно есть чистая абстракція, съ другой стороны такая же чистая абстракція и *ничто (das Nichts)*; оно также находится внѣ всякихъ условій и только по причинѣ этой необусловленности оно и есть *ничто*. Отсюда, — первое положеніе, гласящее, что «бытіе и не-бытіе— одно и то же».

Гегель признаетъ, что это положеніе нѣсколько парадоксально и можетъ подать поводъ къ насмѣшкамъ, но онъ не такой человѣкъ, чтобы остановиться предъ парадоксомъ, и сарказмы не пугаютъ его. Онъ самъ знаетъ, что глупый здравый смыслъ задаетъ ему вопросъ: «Все ли равно, существуетъ или нѣтъ мой домъ, моя собственность, воздухъ, которымъ я дышу, этотъ городъ, солнце, законъ, умъ, Богъ?» Конечно, вопросъ вполнѣ умѣстный; какъ же отвѣчаетъ на него Гегель? «Въ подобныхъ примѣрахъ, говоритъ онъ, выставляются на видъ частныя цѣли, напр., полезность, а затѣмъ задается вопросъ, все-ли равно для меня, существуютъ-ли всѣ эти полезные предметы или нѣтъ? Между тѣмъ философія есть именно та наука, которая старается освободить человѣка отъ безчисленнаго множества конечныхъ стремленій и цѣлей и заставить его относиться къ нимъ настолько безразлично, чтобы для него дѣйствительно было все равно, существуютъ-ли эти предметы или нѣтъ». Здѣсь мы видимъ слѣды вліянія философіи александрійской школы, но, конечно, у Плотина никогда не хватило бы смѣлости утверждать, что философія заставляетъ насъ относиться безразлично къ тому, существуетъ-ли Богъ или нѣтъ. Можно думать, что Гегель просто обмолвился, включивъ Бога въ свои примѣры, если же это не обмолвка, то, конечно, это та «сила безпощадной логики», о которой говорятъ его ученики. Дѣйствительно, трудно представить себѣ логику, которая была бы болѣе «безпощадна» въ своихъ нелѣпостяхъ.

Нельзя не замѣтить, однако, что Гегель въ своемъ отвѣтѣ уклоняется отъ вопроса. Здравый смыслъ задаетъ ему безхитростный, прямой вопросъ, заслуживающій, конечно, вниманія; какъ ни

простъ онъ, но онъ затрогиваетъ сущность его системы. Гегель, однако, обходитъ этотъ вопросъ, говоря, что философіи нѣтъ дѣла до человѣческихъ интересовъ. Но, пусть такъ; его система, дѣйствительно, не имѣетъ никакого отношенія къ этимъ интересамъ. Но рѣчь вовсе не о томъ, «должна-ли философія заниматься человѣческими интересами», а о томъ, «можно-ли утверждать, что такъ какъ бытіе и не-бытіе одно и то же, то имѣть домъ все равно, что не имѣть его?» Гегель могъ бы подыскать лучшій отвѣтъ, даже оставаясь на почвѣ своихъ принциповъ.

Но возвратимся къ логикѣ Гегеля. Первое положеніе устанавливаетъ существованіе двухъ противоположностей, но онѣ должны быть совмѣщены, поставлены въ отношеніе другъ къ другу, и тогда только онѣ пріобрѣтутъ положительную реальность. Какъ чистое бытіе, и какъ чистое не-бытіе, онѣ не имѣютъ реальности, онѣ только потенціальности. Соединимъ ихъ и получимъ моментъ образованія (Werden), моментъ реальности. Если мы разсмотримъ эту идею образованія, то увидимъ, что она содержитъ два элемента,—не-бытіе, изъ котораго она развилась, и бытіе (сущее), которое явилось въ конечномъ результатѣ.

Эти два противоположные элемента, постоянно стремящіеся поглотить другъ друга, обладаютъ реальностью лишь въ силу существующаго между ними отношенія, т. е. благодаря той точкѣ безразличія, которая удерживаетъ оба полюса магнита въ разъединеніи и тѣмъ мѣшаетъ имъ взаимно уничтожить другъ друга. Образованіе есть наша первая конкретная мысль, первое представленіе; бытіе же, равно какъ и не-бытіе, суть чистыя абстракціи.

Но, спрашивается, какимъ образомъ бытіе и не-бытіе изъ абстракцій превращаются въ реальности? Гегель отвѣчаетъ на это, что они просто *становятся* реальностями, но это, конечно, не отвѣтъ. Намъ нужно знать, какимъ образомъ они становятся реальностями. Сами по себѣ, какъ чистыя абстракціи, они не имѣютъ реальности, и хотя въ рѣчи два отрицанія составляютъ утвержденіе, но не совсѣмъ ясно, какъ это можетъ имѣть мѣсто фактически. Вопросъ этотъ, конечно, неразрѣшимъ, и тѣ гегельянцы, съ которыми намъ приходилось говорить объ этомъ, единогласно утверждаютъ, что истина эта, какъ и другія истины (а ихъ не мало въ системѣ Гегеля), должна быть постигнута непосредственно, но не можетъ быть доказана.

Но, положимъ, что такъ или иначе, образованіе (Werden) состоялось. Оно представляетъ совмѣщеніе бытія и не-бытія, и, какъ таковое, оно есть бытіе *опредѣлившееся*, обусловленное. Но всякое опредѣленіе (*Bestimmung*) есть отрицаніе *), и, слѣдовательно, для того, чтобы бытіе *стало* (перешло въ моментъ обра-

---

*) Идея эта, какъ и многія другія, заимствованы Гегелемъ у Спинозы, въ системѣ котораго она имѣетъ свое значеніе, тогда какъ у Гегеля это только игра словъ.

зованія), оно должно сначала подвергнуться отрицанію; *Ansichsein* должно сдѣлаться также *Andersein*, отношеніе же между ними есть полная реальность,—*Anundfürsichsein*.

Качество есть первое отрицаніе; это реальность предмета. Качество зависитъ отъ отрицанія которое есть условіе его существованія. Такъ, голубой цвѣтъ потому только голубой, что онъ есть отрицаніе краснаго, зеленаго, пурпуроваго и другихъ цвѣтовъ; лугъ только потому лугъ, что онъ не виноградникъ, не паркъ, не вспаханное поле и т. д.

Бытіе, претерпѣвъ отрицаніе, опредѣляется со стороны качества; въ такомъ случаѣ оно уже не абстракція, а нѣчто. Но это «нѣчто» ограничено по самому своему происхожденію, граница же эта или это отрицаніе чисто внѣшнее по отношенію къ «нѣчто», а потому это «нѣчто» всегда можетъ стать чѣмъ-либо другимъ и предполагаетъ это что-либо другое. Если есть *это*, то есть и *то*. Эти нѣчто и что-либо другое, т. е *это* и *то* суть одно и то же. Вотъ, напр., *это* дерево и *тотъ* домъ. Если я вхожу въ домъ, то я скажу о немъ: *этотъ* домъ, а о деревѣ: *то* дерево. Если же дерево будетъ нѣчто, а домъ что-либо другое, то термины *это* и *то* опять измѣняются. Этимъ доказывается, что они тождественны. Нѣчто заключаетъ въ себѣ свою противоположность (что-либо другое); оно всегда можетъ стать другимъ, и потому ясно, что единственная, положительная реальность въ этомъ случаѣ есть *отношеніе*, которое всегда остается между этими измѣняющимися терминами.

Нельзя не сознаться, что это очень похоже на логику съумасшедшихъ. Между тѣмъ, только что приведенное нами разсужденіе не представляетъ чего-либо исключительнаго въ сочиненіяхъ Гегеля. Въ своей «*Феноменологіи духа*» онъ говоритъ, что воспріятіе порождаетъ въ насъ идеи о теперь, здѣсь, это и т. д Что такое «теперь»? Въ полдень я говорю: «*теперь* день». По прошествіи двѣнадцати часовъ я долженъ сказать: «*теперь* ночь». Такимъ образомъ мое первое утвержденіе ложно относительно втораго, а второе ложно относительно перваго чѣмъ и доказывается, что *теперь* есть общая идея, и только какъ таковая оно имѣетъ реальное бытіе, независящее отъ всѣхъ частныхъ «теперь».

Читателямъ нашимъ, вѣроятно, уже достаточно надоѣла эта пустая логика, и мы поэтому избавимъ ихъ отъ дальнѣйшихъ подробностей. Если они желаютъ просвѣтиться на счетъ «количества», «тождества», «различій» и т. п., то они могутъ обратиться за этимъ къ сочиненіямъ Гегеля.

Кто совершенно незнакомъ съ нѣмецкими умозрѣніями, тому, быть можетъ, покажется страннымъ, что подобныя словоухищренія могли считаться философіей. Но, во-первыхъ, всякая философія, во всѣхъ своихъ высшихъ умозрѣніяхъ, есть только болѣе или менѣе остроумная игра словъ. Отъ Ѳалеса и до Гегеля словесныя опредѣленія всегда составляли основу философіи, и это,

конечно, всегда будетъ имѣть мѣсто за неспособностью нашей проникнуть въ сущность вещей. Во-вторыхъ, *Логика* Гегеля есть такое произведеніе, для пониманія котораго требуется чрезмѣрное напряженіе мысли, вслѣдствіе трудности и двусмысленности языка. Человѣкъ, успѣшно поборовшій всѣ эти затрудненія, весьма склоненъ преувеличивать результаты своихъ усилій, и онъ думаетъ, что то, что онъ нашелъ, есть несомнѣнная истина. Въ третьихъ, Гегель въ высшей степени послѣдователенъ, послѣдователенъ и въ своихъ смѣлыхъ умозрѣніяхъ, и въ своихъ нелѣпостяхъ. Стоитъ только принять его посылки, и придется неизбѣжно подчиниться и его заключеніямъ. Въ четвертыхъ, читатель не долженъ думать, что нелѣпости гегелевской системы столь же рѣзко бросаются въ глаза въ сочиненіяхъ самого Гегеля, какъ и въ нашемъ изложеніи. Мы употребляли всѣ усилія, чтобы сохранить подлинный смыслъ его умозрѣній, но вмѣстѣ съ тѣмъ пытались и выяснять ихъ значеніе. При малѣйшемъ уклоненіи отъ *буквальнаго* перевода, тотчасъ обнаруживается та или другая нелѣпость, благодаря именно тому, что она утрачиваетъ ту неясность, которой она обязана нѣмецкой терминологіи. То, что въ туманѣ представляется горой, превращается въ жалкую хижину, лишь только туманъ начинаетъ разсѣеваться; точно такъ-же пресловутый абсолютный идеализмъ обращается лишь въ игру словъ, какъ только мы обнажимъ его отъ облекающей его туманной терминологіи.

§ V. Примѣненіе гегелевскаго метода къ изученію природы, къ исторіи, религіи и философіи.

Показавъ различныя фазы развитія идеи, какъ чистой мысли, Гегель переходитъ затѣмъ къ ея объективной эволюціи въ области природы.

До сихъ поръ онъ имѣлъ дѣло съ абстракціями и не встрѣчалъ особенныхъ затрудненій при выясненіи «генезиса идей» и установленіи зависимости одной формулы отъ другой. Здѣсь совершенно достаточно было чисто словесныхъ опредѣленій. Но словесныя опредѣленія, смѣлая логика и туманная терминологія нисколько не помогаютъ рѣшенію проблемъ, представляемыхъ природою, которую нельзя насиловать ради тѣхъ или другихъ научныхъ взглядовъ. Сознавая эти затрудненія, понимая, что разнообразныя явленія природы не могутъ быть сведены къ такимъ же простымъ формуламъ, къ какимъ сведены въ его логикѣ проявленія идеи, Гегель утверждаетъ, что опредѣленія идеи въ ея *внѣшнемъ* развитіи не представляютъ той же взаимной зависимости, какъ и опредѣленія идеи, какъ мысли. Вмѣсто того, чтобы порождать и обусловливать другъ друга, эти опредѣленія въ природѣ не имѣютъ иной связи, кромѣ связи сосуществованія, а иногда они кажутся совершенно обособленными.

Въ природѣ мы находимъ безконечно разнообразныя превращенія. На первый взглядъ въ нихъ какъ будто нѣтъ никакого порядка, но всматриваясь глубже, мы замѣчаемъ въ нихъ правильные переходы отъ низшихъ формъ развитія къ высшимъ. Превращенія эти суть усилія *идеи* проявить себя *объективно*. Природа есть нѣмой разумъ, старающійся научиться говорить. Сначала она издаетъ лишь глухіе звуки, а затѣмъ постепенно переходитъ къ членораздѣльной рѣчи, и, въ концѣ концовъ, выучивается говорить.

Идея стремится выразить въ сферѣ природы каждое свое видоизмѣненіе, испытанное въ сферѣ чистой мысли, и такимъ образомъ объектъ тѣмъ выше поднимается по лѣстницѣ творенія, чѣмъ больше въ немъ качествъ (видоизмѣненій идеи): надъ неорганической матеріей возвышается органическая и между организованными существами замѣчается послѣдовательное восхожденіе отъ растеній къ человѣку. Въ человѣкѣ идея достигаетъ высшаго развитія. Въ разумѣ она сознаетъ самое себя, и въ силу этого получаетъ реальное и положительное бытіе; это крайній пунктъ ея эволюціи. Природа божественна по своему основному принципу (*an sich*), но ошибочно думать, что она божественна въ той формѣ, въ какой она существуетъ. По воззрѣніямъ пантеистовъ, природа есть Богъ, и Богъ есть природа. Между тѣмъ природа есть лишь внѣшность (*Aeusserlichkeit*) Бога, — переходъ идеи чрезъ несовершенство (*Abfall der Idee*). Гегель при этомъ добавляетъ, что природа есть не только нѣчто внѣшнее относительно идеи и относительно субъективнаго существованія идеи, т. е. разума, но внѣшность составляетъ то условіе, въ силу котораго природа есть природа (*sondern die Aeusserlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist*).

Философія природы раздѣляется на три отдѣла: механику, физику и физіологію. Планъ нашего сочиненія, къ счастью, не дозволяетъ намъ вдаваться въ детали, хотя это могло бы дать намъ возможность убѣдиться на многихъ рѣзкихъ примѣрахъ въ безплодности того метода, съ помощью котораго Гегель пытается составить апріорную схему міра. Онъ отзывается презрительно о всѣхъ философахъ, довѣряющихъ опыту, въ особенности о Ньютонѣ. Гегель вообще мыслитель не робкаго десятка; онъ ни предъ чѣмъ не останавливается, не преклоняется ни предъ какими именами, не принимаетъ во вниманіе никакихъ, даже самыхъ крупныхъ, фактовъ. Съ точки зрѣнія его основныхъ принциповъ вполнѣ естественно, конечно, считать разсужденія Ньютона бредомъ, а его открытія—иллюзіями. Для Гегеля не имѣетъ никакого значенія то обстоятельство, что вся Европа настойчиво примѣняетъ принципы Ньютона и расширяетъ его открытія, что въ то же время положительная наука гигантскими шагами подвигается впередъ, ежечасно увеличивая власть человѣка надъ природой, ежечасно улучшая матеріальное положеніе человѣчества. Фактъ этотъ

рѣзко бросается въ глаза, въ особенности въ связи съ тѣмъ фактомъ, что метафизическій методъ еще не привелъ и, конечно, не приведетъ ни къ какимъ открытіямъ; тѣмъ не менѣе Гегель считаетъ все это недостойнымъ вниманія философа. Интересы человѣчества — слишкомъ вульгарное соображеніе, и всегда найдется достаточно вульгарныхъ умовъ, чтобы принять его въ разсчетъ. У философа другія цѣли.

Третья и послѣдняя часть гегелевской системы есть философія разума. Она разсматриваетъ ту фазу развитія идеи, когда она, начиная сознавать самое себя, въ силу этого возвращается отъ природы къ самой себѣ.

Субъективно, идея проявляется сначала какъ душа, затѣмъ, возвращаясь къ самой себѣ, дѣлается сознаніемъ и, наконецъ, становится объектомъ для самой себя, и въ этомъ послѣднемъ случаѣ она есть разумъ. Объективно, идея проявляетъ себя какъ воля и осуществляется въ исторіи и въ правѣ. За субъективными и объективными проявленіями идеи должны быть разсмотрѣны проявленія субъективнаго и объективнаго элемента въ ихъ совмѣщеніи. Совмѣщеніе этихъ двухъ элементовъ есть идея, какъ разумъ, сознающій самого себя въ отдѣльныхъ лицахъ и осуществляющій себя въ искусствѣ, религіи и философіи.

«Лекціи по философіи исторіи» *), изданныя покойнымъ профессоромъ Гансомъ,—одно изъ самыхъ интересныхъ сочиненій, которое мы когда-либо читали по этому предмету. Изъ нижеслѣдующаго читатель можетъ составить себѣ понятіе о томъ методѣ, которымъ руководился въ этомъ случаѣ Гегель.

Исторія есть объективное развитіе идеи, которое приводитъ ее къ самосознанію, выражающемуся въ томъ, что она объясняетъ самое себя **). Для того, чтобы разумъ существовалъ, онъ долженъ сознавать себя, но онъ можетъ сознать себя только пройдя черезъ три фазы развитія: утвержденіе, отрицаніе и отрицаніе отрицанія; послѣднее есть возвращеніе разума къ самосознанію, составляющему условіе дѣйствительнаго бытія разума. Человѣчество можетъ совершенствоваться не иначе, какъ проходя чрезъ эти фазы.

Государства, народы и отдѣльныя личности представляютъ опредѣленные моменты этого развитія. Каждый изъ этихъ моментовъ выражается въ государственномъ устройствѣ, въ нравахъ, вѣрованіяхъ и во всемъ соціальномъ строѣ народа. Такой моментъ, переживаемый народомъ, есть то, что мы называемъ духомъ вѣка. Духъ вѣка есть единственно возможная истина въ исторіи, освѣ-

---

*) Werke, т. IX.

**) Исторія есть нѣчто въ родѣ теодицеи; идея эта, однако, не оригинальна, какъ утверждаетъ Гегель (*Einleitung*, 20), ибо она принадлежитъ Вико, у котораго онъ вообще много заимствовалъ. Вико называетъ свою новую науку *Гражданской Теологіей Божественнаго Провидѣнія*. См. *La science nouvelle*, livre I, ch. IX.

щающая своимъ свѣтомъ все. Но, по отношенію къ абсолютной идеѣ, всѣ эти частныя проявленія ея суть только временные моменты, благодаря которымъ возможенъ переходъ къ высшимъ моментамъ. Великіе люди суть воплощенія духа своего вѣка.

Не каждый народъ образуетъ государство; для этого онъ долженъ перейти отъ семьи къ роду, отъ рода къ племени и отъ племени къ государству. Это—формальное осуществленіе идеи.

Но идея должна имѣть арену для своего развитія. Эта арена есть земля, и такъ какъ она есть продуктъ идеи (согласно натуръ-философіи), то намъ представляется здѣсь курьезное зрѣлище актера, играющаго на сценѣ, каковая сцена — онъ самъ! Земля, какъ географическая основа исторіи, раздѣляется на три главныхъ отдѣла 1) гористыя мѣстности, 2) равнины и долины, 3) прибрежье морей и устья рѣкъ. Первыя мѣстности служатъ ареной первобытнымъ племенамъ; равнины и долины соотвѣтствуютъ слѣдующей высшей ступени развитія, когда начинается образованіе общества; наконецъ, прибрежье морей и устья рѣкъ соотвѣтствуютъ еще болѣе высокой фазѣ цивилизаціи, когда, съ помощью рѣчнаго сообщенія, дѣятельность людей свободно развивается во всѣхъ сферахъ. въ особенности же въ сферѣ торговли. Это также идея Вико *), рѣшительно противорѣчащая исторіи.

Въ исторіи четыре главныхъ момента: 1) На *востокѣ* преобладаетъ вещественность (субстанціальность); здѣсь идея не сознаетъ своей свободы. Права людей тутъ неизвѣстны, потому что востокъ дошелъ лишь до понятія о свободѣ *одного*. Это *дѣтство* міра. 2) Въ Греціи мы видимъ господство личности. *Идея* сознаетъ свою свободу, но только свободу, заключенную въ извѣстныя формы, т. е. идея дошла до пониманія лишь свободы *нѣкоторыхъ*. Духъ все еще смѣшивается съ матеріей и ищетъ въ ней своего выраженія; выраженіе это есть красота. Это — *юность* міра. 3) Римъ представляетъ противоположность между объективнымъ и субъективнымъ; политическая общность и индивидуальная свобода развиты, но не соединены. Это—*совершеннолѣтіе* міра. 4) Тевтонская раса соединяетъ эти противоположности; идея сознаетъ самое себя, и для нея мыслима свобода *всѣхъ*, а не *нѣкоторыхъ* только, какъ въ Греціи и Римѣ. Это—*старость* міра, которая по отношенію къ тѣлу есть слабость, а по отношенію къ духу есть зрѣлость. Первая форма правленія, появляющаяся въ исторіи, есть деспотизмъ; вторая—демократія и аристократія; третья—монархія **).

По этому сжатому очерку читатель едва-ли составитъ себѣ понятіе объ остроуміи историческихъ соображеній Гегеля, замѣчательно искусно облекающаго свои идеи въ философскую форму. Читая его сочиненіе, мы понимаемъ, что это вовсе не исторія, а вымыселъ, и что то, что онъ выдаетъ за законы историческаго

*) La science nouvelle, livre I, ch. II. § 97.
**) Philosophie der Geschichte, 128.

развитія, есть результатъ извращенія общеизвѣстныхъ фактовъ: когда онъ говоритъ, что всемірный духъ проявляетъ себя такими-то моментами, то для всѣхъ ясно, что если его теорія развитія всемірнаго духа даже и справедлива, то все-таки моменты или фазы этого развитія не таковы, какъ утверждаетъ Гегель. При всемъ томъ нельзя не признать его сочиненіе весьма остроумнымъ и занимательнымъ, такъ что кажется даже несправедливостью по отношенію къ Гегелю превращать это произведеніе его въ такой *caput mortuum*, какъ нашъ очеркъ. Тѣмъ не менѣе принципы его философіи исторіи совершенно таковы, какъ мы ихъ изложили. Примѣненіе этихъ принциповъ къ объясненію различныхъ событій исторіи еще болѣе остроумно.

Гегелевская *Философія религіи* въ послѣднее время была предметомъ ожесточенной полемики. Такъ какъ еретическіе взгляды молодыхъ гегельянцевъ, — доктрины Штрауса, Фейербаха, Бруно Бауэра и другихъ, — выведены правильно или ошибочно изъ системы Гегеля, то и возникли споры о томъ, какъ слѣдуетъ понимать ее. Въ виду несогласій между такими глубокими знатоками дѣла, мы не беремъ на себя смѣлость предлагать свое рѣшеніе. Предоставимъ это теологамъ и ограничимся разсмотрѣніемъ основныхъ идей Гегеля.

Часто приходится удивляться, до какой степени разнообразны примѣненія гегелевскаго метода; съ помощью, напр., гегелевской теоріи жизни можно объяснить всякое явленіе ея. Это много говоритъ въ пользу логики Гегеля и внушаетъ его ученикамъ неограниченное довѣріе къ нему. Но что касается религіи, то мы полагаемъ, что только у немногихъ нѣтъ никакихъ сомнѣній на счетъ примѣнимости къ ней гегелевскаго метода. Если бы было показано, что и здѣсь этотъ методъ оказывается вполнѣ пригоднымъ, то, по всей вѣроятности, это послужило бы къ вящшему торжеству Гегеля. Но пусть читатели сами судятъ объ этомъ.

Гегель признаетъ Троицу, да и вообще вся его система носитъ тройственный характеръ. Богъ Отецъ естъ вѣчная идея *an und für sich*, т. е. идея, какъ *необусловленная* абстракція. Богъ Сынъ, рожденный отъ Отца, есть идея, какъ *Anderssein* или, какъ *обусловленная* реальность. Происшедшее такимъ образомъ *раздѣленіе* сообщаетъ абстракціи, путемъ *отрицанія*, реальное бытіе. Богъ Духъ Святой есть совмѣщеніе Бога Отца и Бога Сына или, другими словами, *отрицаніе отрицанія* и совершенная цѣлостность бытія. Богъ Духъ Святой есть сознаніе самого себя какъ духа, сознаніе, составляющее условіе его бытія. Богъ Отецъ существовалъ прежде міра и создалъ его, это значитъ, что Богъ Отецъ существовалъ *an sich*, какъ чистая идея, прежде чѣмъ принять реальность Онъ создалъ міръ потому, что творить—это его природа (*es gehört zu seinem Sein*, *Wesen*, *Schöpfer zu sein*). Если бы Онъ не создалъ міра, Его собственное бытіе было бы неполно.

Согласно обычному воззрѣнію теологовъ, Богъ создалъ міръ единичнымъ актомъ, но Гегель утверждаетъ, что созданіе не единичный актъ, но вѣчный моментъ; это не разъ *сдѣланное* дѣло, но дѣло, непрерывно дѣлающееся. Богъ не создалъ міра, но вѣчно создаетъ его. Съ вышеприведеннымъ воззрѣніемъ связано и другое, менѣе точно формулируемое, но столь же распространенное воззрѣніе, согласно которому Богъ, создавъ міръ актомъ своей воли, предоставилъ затѣмъ міръ самому себѣ и не вмѣшивается въ его развитіе, какъ говоритъ Гете: «Богъ возсѣдаетъ на высотѣ, смотря на движущійся міръ». Но не таково ученіе св. Павла, которое онъ выразилъ полными глубокаго смысла словами: «*Въ Немъ* мы живемъ, и движемся, имѣемъ бытіе». Мы живемъ *въ* Богѣ, а не внѣ его и не только при посредствѣ его. Это и разумѣетъ Гегель, утверждая, что творчество не есть единичный актъ. Творчество было, есть и всегда будетъ. Творчество есть реальность Бога, это такая дѣятельность его, которая не прекращается послѣ одного акта и не исчерпывается имъ.

Вотъ все, что мы можемъ сказать о гегелевской *Философіи религіи*; если бы мы стали продолжать изложеніе ея, мы легко попали бы въ лабиринтъ колючихъ теологическихъ проблемъ. Перейдемъ поэтому къ «*Исторіи философіи*», которая, согласно Гегелю, есть исторія развитія идеи, какъ разума. Это развитіе идеи представляетъ различные переходы, которые суть *моменты* абсолютнаго метода. Всѣ эти моменты находятъ мѣсто въ исторіи философіи, которая и есть такимъ образомъ воспроизведеніе относительно формъ разума того, что говорилось въ *Логикѣ*. Каждому такому моменту соотвѣтствуетъ въ данный историческій періодъ особая философія, но всѣ особыя философіи суть лишь части одной философіи. Это напоминаетъ эклектизмъ Виктора Кузена, вся система котораго вообще есть неудачное подражаніе Гегелю. Французскій философъ или не понялъ своего учителя, или измѣнилъ его взгляды по своему.

По мнѣнію Гегеля, существуетъ только двѣ философіи: древнегреческая и нѣмецкая. Греки представляли себѣ мысль въ формѣ *Идеи*, для новѣйшихъ же философовъ мысль есть *Духъ*. Греческіе философы александрійской школы выработали понятіе о единствѣ, но ихъ единство существовало лишь объективно въ представленіи. Имъ не доставало субъективности и знанія, что цѣлое есть субъектъ и объектъ. Пріобрѣтеніе этого знанія было торжествомъ новѣйшей философіи.

Вотъ главнѣйшіе моменты въ исторіи философіи. 1) Ѳалесъ и элейцы представляли себѣ *идею*, какъ чистое бытіе, какъ единое. 2) Платонъ видѣлъ въ ней всеобщее, сущность, мысль. 3) Для Аристотеля идея была понятіемъ вообще (*Begriff*). 4) Для стоиковъ, эпикурейцевъ и скептиковъ она была субъективнымъ понятіемъ. 5) Александрійская школа смотрѣла на нее, какъ на цѣлое мысли. 6) Декартъ считалъ идею самосознаніемъ. 7) Фихте отож-

дествляетъ ее съ абсолютнымъ, или съ *Я*. 8) Шеллингъ опредѣляетъ ее, какъ совмѣщеніе субъекта и объекта.

Этимъ мы и заканчиваемъ изложеніе системы Гегеля. Мы принуждены были противъ своего желанія передавать многое его собственными словами. Не такъ легко (и быть можетъ даже вовсе невозможно) было примѣнить къ изложенію философіи Гегеля тотъ способъ, которымъ мы руководились, когда говорили о Кантѣ и Фихте. Для пониманія системы Гегеля необходимо изучить его языкъ; въ опредѣленіяхъ его, слова, по большей части, играютъ исключительную роль. У Канта и Фихте приходится имѣть дѣло главнымъ образомъ съ идеями; у Гегеля же форма составляетъ все.

Мы коснулись въ этомъ очеркѣ лишь самыхъ существенныхъ пунктовъ. Желающіе подробнѣе ознакомиться съ системой Гегеля, могутъ обратиться къ полному собранію его сочиненій, превосходно изданному его учениками (въ 12 томахъ, in octavo). Но если эта многотомность устрашитъ кого либо изъ читателей, то въ такомъ случаѣ можно прибѣгнуть къ сокращенному изложенію Франца и Гиллерта (*Hegel's Philosophie in wörtlichen Auszügen*, Berlin, 1843); здѣсь вся система Гегеля изложена собственными его словами, выпущены только пояснительные примѣры и мелкія подробности. Трудъ Мишле полезенъ главнымъ образомъ потому, что онъ приводитъ литературу гегельянизма; онъ указываетъ также на различныя особенности въ воззрѣніяхъ учениковъ Гегеля. Халибеусъ популяренъ, но онъ останавливается только на немногихъ сторонахъ гегелевской философіи. *Barchou de Penhoen* ознакомился съ Гегелемъ, очевидно, изъ вторыхъ рукъ и не заслуживаетъ довѣрія. Сочиненіе д-ра Отто дурно написано, но весьма пригодно, какъ введеніе къ изученію сочиненій Гегеля; оно оказало и намъ большую пользу. Въ англійскомъ переводѣ имѣется The subjective Logic of Hegel, transl. by Slomann and Wallon, 1855; во французскомъ—есть только *Эстетика* Гегеля, впрочемъ, скорѣе критическій разборъ ея. На итальянскій языкъ переведена *Философія исторіи* *).

---

*) Къ вышеописаннымъ сочиненіямъ слѣдуетъ еще присоединить прекрасный трудъ *Вильма*—Hist. de la philosophie allemande; это лучшее изъ извѣстныхъ намъ по этому предмету сочиненій.

ДЕСЯТАЯ ЭПОХА.

ПСИХОЛОГІЯ НАЧИНАЕТЪ ОПИРАТЬСЯ НА ФИЗІОЛОГІЮ.

ГЛАВА I.

КАБАНИСЪ.

Въ то время какъ въ Германіи возвысила голосъ онтологія,—мы уже знаемъ, съ какимъ результатомъ,—въ Англіи и во Франціи философія отказывается отъ своихъ высокопарныхъ стремленій и довольствуется попытками создать психологію. Сочиненія Рида, Стюарта, Брауна, Джемса Милля и ихъ учениковъ, весьма цѣнныя во многихъ отношеніяхъ, само собою разумѣется, неудовлетворительны какъ въ отношеніи метода, такъ и по недостатку прочной основы. Точно также преждевременными являются попытки Гартли и Дарвина соединить физіологію съ психологіей, какъ намъ уже извѣстно изъ предыдущаго. Тѣмъ не менѣе онѣ намѣтили истинное направленіе. Психологія, разсматриваемая какъ наука, должна быть изучаема согласно точнымъ научнымъ принципамъ; если же разсматривать ее какъ вѣтвь метафизики, то приходится сожалѣть вмѣстѣ съ шотландской школой, вмѣстѣ со всѣми другими ненаучными школами, о вторженіи физіологіи въ область психологическихъ изысканій.

Обратимся къ изученію историческаго развитія психологическаго метода. Основаніе его было положено Гоббсомъ и Локкомъ, которые выступили противниками господствовавшаго ученія о врожденныхъ идеяхъ и признавали мысль продуктомъ опыта. Гоббсъ, по совершенно естественному въ первое время борьбы противъ спиритуализма увлеченію, не признавалъ въ человѣческомъ умѣ ничего, кромѣ всевозможныхъ ощущеній; умъ, говорилъ онъ, работаетъ лишь вслѣдствіе внѣшняго возбужденія – вотъ и все. Локкъ, въ силу болѣе глубокаго размышленія, нашелъ, что существуетъ еще кое-что помимо этого, что въ умѣ совершается самостоятельная работа. Не только ощущеніе, но и размышленіе надъ матеріаломъ, доставляемымъ намъ ощущеніемъ, составляетъ, говоритъ Локкъ, принадлежность сложной человѣческой мысли. Тѣмъ не менѣе и Локкъ призналъ опытъ источникомъ познаній. Умъ ребенка, по его мнѣнію, подобенъ листу бѣлой бумаги, на которомъ опытъ пишетъ свои разнообразнѣйшіе мемуары. Такимъ образомъ, въ ученіи Локка мы находимъ первые зачатки физіологическаго метода; какъ анатомъ, онъ естественно пришелъ ко многимъ заключеніямъ отно-

сительно свойствъ человѣческаго ума на основаніи изученія человѣческаго организма. Онъ отнесся къ ощущенію съ тѣмъ вниманіемъ, съ какимъ обыкновенно метафизики относились къ идеямъ и къ діалектическимъ тонкостямъ; этимъ онъ сдѣлалъ важный шагъ впередъ относительно сопоставленія умозрѣнія съ фактомъ и положилъ основаніе еще болѣе важному принципу *постояннаго соотношенія между органомъ и функціей.* Локкъ, точно также изучалъ и *происхожденіе* ума, причемъ часто обращался къ уму дикарей и дѣтей, къ величайшему огорченію Виктора Кузена, который боится фактовъ, какъ привидѣній.

Несмотря на важныя заслуги Локка, система его страдаетъ настолько радикальными недостатками, что не могла быть признана; онъ заложилъ фундаментъ физіологическаго метода, но только фундаментъ. Гипотеза происхожденія сознанія путемъ опыта не могла объяснить всѣхъ явленій (въ томъ смыслѣ, какъ эту гипотезу тогда понимали); нѣкоторыя формы мысли не могли быть сведены ни къ чувству, ни къ ощущеніямъ, ни къ размышленію надъ ощущеніемъ, ни къ индивидуальному опыту. Умъ дѣтей и дикарей служилъ Локку только для иллюстраціи его воззрѣній; его сравненія не имѣли никакой системы, и кромѣ того онъ *не распространилъ сравнительнаго метода на изученіе умственныхъ способностей животныхъ.* Предразсудки вѣка и невѣжество не дозволяли этого. Сравнительная физіологія возникаетъ во времена Гете, сравнительная же психологія едва зародилась въ настоящее время. Если люди были положительно увѣрены въ томъ, что могутъ понять строеніе человѣческаго тѣла только путемъ разсѣченія его помимо всякаго изученія строенія тѣла животныхъ, то тѣмъ менѣе они были склонны къ изученію психическихъ особенностей животныхъ: они просто отвергали ихъ.

Такимъ образомъ, школа Локка, разсматривая человѣческій умъ, какъ свойство матеріи, и въ силу этого обращая вниманіе на человѣческій организмъ, пытаясь объяснить механизмъ ощущенія, слѣдовательно, сосредоточивая мысль на реальныхъ фактахъ, а не на неуловимыхъ и неосязаемыхъ сущностяхъ,—тѣмъ не менѣе оказалась несостоятельной въ рѣшеніи ею-же поставленныхъ задачъ, какъ вслѣдствіе несовершенства метода, такъ и за недостаткомъ знаній. Правильныя основоположенія этой школы дали положительные результаты: согласно ея позитивнымъ стремленіямъ Гартли и Дарвинъ дѣлаютъ значительный шагъ впередъ къ установленію истиннаго метода; смѣлая гипотеза ихъ, по которой психическія явленія зависятъ отъ колебаній нервнаго вещества, заставляетъ изслѣдователей обратиться къ болѣе точному и опредѣленному изученію организма. Попытки эти, однако, были сдѣланы безъ достаточно яснаго пониманія необходимаго соотношенія между органомъ и функціей, и собственно физіологическій методъ въ настоящемъ значеніи слова впервые появляется въ трактатахъ Кабаниса.

Пьеръ-Жанъ-Жоржъ Кабанисъ родился 5 іюня 1757 года въ Конакѣ, близъ Бривъ. Онъ сталъ врачемъ и поселился въ Отейлѣ, гдѣ въ домѣ г-жи Гельвеціусъ поддерживалъ знакомство съ Тюрго, Гольбахомъ, Франклиномъ, Кондильякомъ, Дидро и Даламберомъ. Къ этому списку присоединяются еще Кондорсэ и Мирабо, при послѣднихъ минутахъ жизни которыхъ онъ присутствовалъ. Онъ умеръ 6 мая 1808 года. Онъ написалъ нѣсколько трактатовъ, но одинъ изъ нихъ пережилъ всѣ остальные, это: Rapports du Physique et du Moral de l'Homme *).

Будучи ученикомъ Кондильяка, Кабанисъ, тѣмъ не менѣе, яснѣе, чѣмъ кто-либо до него, сознавалъ роковые недостатки кондильяковой системы, именно: ограниченіе умственныхъ явленій ощущеніями и отрицаніе врожденныхъ инстинктовъ. Если ощущеніе является источникомъ всѣхъ умственныхъ явленій (и Кабанисъ совершенно справедливо распространилъ эти явленія за предѣлы «идей»), то прямою обязанностью изслѣдователей является изученіе природы самаго ощущенія. «Ни одинъ изъ нихъ, говоритъ Кабанисъ, не объяснилъ съ точностью, въ чемъ состоитъ актъ ощущенія. Всегда-ли онъ предполагаетъ сознательность и ясное представленіе? Должны-ли мы отнести къ нѣкоторымъ инымъ свойствамъ живаго организма всѣ тѣ неуловимыя впечатлѣнія и движенія, въ которыхъ воля не принимаетъ участія?» Поставить этотъ вопросъ значило обосновать новое ученіе: возникла необходимость изученія того — всѣ-ли психическія явленія сводятся къ основнымъ законамъ ощущенія. «Въ то время какъ разумъ производитъ сужденіе, а воля желаетъ или отвергаетъ, совершаются и нѣкоторыя другія отправленія, болѣе или менѣе необходимыя для сохраненія жизни. Имѣютъ-ли эти различные процессы вліяніе одинъ на другой? Возможно-ли при одновременномъ изученіи различныхъ физическихъ и моральныхъ состояній уловить отношенія между наиболѣе выдающимися явленіями настолько точно, чтобы придти къ заключенію, что въ другихъ менѣе очевидныхъ случаяхъ связь труднѣе уловима только потому, что проявленіе ея ускользаетъ отъ нашего вниманія?»

Таковое воззрѣніе на психологію уже само по себѣ достаточно ясно указываетъ на мѣсто, которое подобаетъ Кабанису въ исторіи философіи. Въ силу этого воззрѣнія психологія становится отраслью великой науки о жизни; умственный процессъ и проявленіе воли сводятся къ общему началу всѣхъ жизненныхъ явленій: оно установляетъ соотношеніе между жизнью и духомъ. Воззрѣніе это является возрожденіемъ великой истины, ясно сознанной уже Аристотелемъ и отъ него перешедшей къ схоластамъ: «не-

*) Сочиненіе это появилось въ формѣ записокъ, читанныхъ въ академіи наукъ въ 1798 и 1799 году. Отдѣльной книгой оно вышло въ 1802 году, подъ заглавіемъ: Traité du Physique et du Moral de l'Homme; такъ же озаглавлено второе изданіе книги въ 1805 году. Лишь въ 1815 году, по смерти Кабаниса, слово Traité было замѣнено словомъ Rapports.

возможно, выразительно говоритъ Аквинъ, чтобы въ одномъ человѣкѣ было нѣсколько существенно различныхъ между собою душъ (animas), но существуетъ только одна мыслящая душа, которая одновременно является душою растительною, чувствующею и мыслящею» *). Разграниченіе жизни и духа, какъ двухъ различныхъ сущностей, было введено италіанцами эпохи возрожденія, принято Бэкономъ, но отвергнуто Сталемъ, который вернулся къ концепціи Аристотеля. Съ паденіемъ доктрины Сталя, отдѣленіе духа отъ жизни снова дѣлается школьнымъ догматомъ до появленія Кабаниса; послѣ Кабаниса вопросъ этотъ, повидимому, совершенно устраняется, пока Гербертъ Спенсеръ снова выдвигаетъ его, какъ основу психологической индукціи (Spencer, Principles of Psychology, 1855). Результаты этой концепціи ясны: если духъ изучается, какъ одно изъ проявленій жизни, то изученіе это возможно только путемъ индуктивнаго и экспериментальнаго метода, которымъ добыты безспорныя истины положительной науки. «Основныя начала стали-бы одинаково прочны; они слагались-бы точно также посредствомъ строгаго изученія и на основаніи фактовъ; распространеніе ихъ совершалось-бы посредствомъ тѣхъ-же способовъ мышленія». Кабанисъ предваряетъ своихъ читателей, что они не найдутъ въ его книгѣ ничего такого, что называется метафизикой; они найдутъ только физіологическія изслѣдованія, «но направленныя къ спеціальному изученію особаго порядка функцій». Въ чисто физіологическомъ отношеніи Кабанисъ имѣлъ нѣсколько предшественниковъ, начиная съ Виллиса, въ половинѣ XVII столѣтія, до Прочаска, предшествовавшаго Кабанису только однимъ годомъ **).

Безъ сомнѣнія, нервная система изучалась физіологами, и изученіе это приводило ихъ къ психологическимъ теоріямъ; но хотя и встрѣчаются, въ особенности у Унзера и Прочаски, здравые взгляды на физіологію нервной системы, нигдѣ мы не найдемъ столь ясной и широкой концепціи физіологической психологіи, какъ у Кабаниса.

«Подчиненный воздѣйствію внѣшнихъ тѣлъ, говоритъ Кабанисъ, человѣкъ находитъ въ тѣхъ впечатлѣніяхъ, которыя производятъ эти тѣла на его органы, какъ источникъ познанія, такъ и постоянный источникъ существованія, ибо жить значитъ чувство-

---

*) Impossibile est in uno homine esse plures animas per essentiam differentes; sed una tantum est anima intellectiva, quae vegetativae sensitivae et intellectivae (animae) officiis fungitur.

**) Lehrsätze aus der Physiologie der Menschen, 1797. Довольно любопытно, что второе и третье изданіе этой книги появились совершенно одновременно со вторымъ и третьимъ изданіями книги Кабаниса, въ 1802 и 1805 году (считая первымъ изданіемъ статьи, напечатанныя въ мемуарахъ академіи). Нельзя предполагать, что Кабанисъ зналъ о существованіи Прочаска, тѣмъ болѣе, что въ ихъ трудахъ является только общее сходство въ физіологическихъ выводахъ.

вать, и въ этой дивной цѣпи явленій, составляющей его существованіе, каждая потребность зависитъ отъ развитія какой-либо способности; каждая-же способность, развиваясь, удовлетворяетъ какой-либо потребности; способности возрастаютъ путемъ упражненія, потребности-же расширяются тѣмъ болѣе, чѣмъ легче ихъ можно удовлетворить. Итакъ, постояннымъ воздѣйствіемъ внѣшнихъ тѣлъ на чувство человѣка обусловливаются самыя замѣчательныя стороны его существованія; но вѣрно-ли, что нервные центры только воспринимаютъ и комбинируютъ впечатлѣнія, получаемыя отъ внѣшнихъ тѣлъ? Вѣрно-ли, что въ мозгѣ не образуется ни одного образа или идеи, въ органахъ чувствъ никакого представленія иначе какъ чрезъ посредство тѣхъ-же воздѣйствій внѣшнихъ предметовъ на такъ-называемыя чувства?» *).

Этотъ вопросъ разрушаетъ систему Кондильяка въ самомъ корнѣ. Кабанису не трудно было показать, что Кондильяково ограниченіе умственныхъ явленій дѣйствіемъ спеціальныхъ чувствъ противорѣчитъ ежедневному опыту: разнообразныя вліянія возраста, пола, темперамента и, кромѣ того, ощущенія, вызываемыя въ насъ состояніемъ внутренностей, являются такими же факторами, какъ и внѣшнія чувства. Наблюденія надъ человѣческимъ организмомъ, сравниваемымъ съ организмомъ животныхъ, привели Кабаниса къ слѣдующимъ заключеніямъ: «1) Способность чувствовать и произвольно двигаться составляетъ характерную особенность природы животнаго. 2) Способность чувствовать состоитъ въ свойствѣ нервной системы получать свѣдѣнія о впечатлѣніяхъ, производимыхъ на различныя ея части, особенно на периферическія. Эти впечатлѣнія бываютъ внутреннія и внѣшнія. 3) Внѣшнія впечатлѣнія при отчетливомъ восприниманіи называются ощущеніями. 4) Внутреннія впечатлѣнія очень часто бываютъ смутны и сбивчивы, такъ что животное судитъ о нихъ только по результатамъ, но не сознаетъ ясно причинъ, которыя ихъ вызвали. 5) Первое впечатлѣніе является результатомъ прикосновенія внѣшнихъ предметовъ къ органамъ чувствъ; отъ нихъ зависятъ *идеи*. 6) Второе —результатомъ правильнаго развитія функцій или болѣзненнаго состоянія каждаго органа; они вызываютъ тѣ побужденія, которыя называются *инстинктами*. 7) Ощущеніе и движеніе связаны между собою. Каждое движеніе обусловливается впечатлѣніемъ, и нервы, какъ органы ощущенія, возбуждаютъ и направляютъ двигательные органы. 8) Въ ощущеніи нервный органъ воздѣйствуетъ самъ на себя. Въ движеніи онъ воздѣйствуетъ на другія части, которымъ сообщаетъ сократительныя способности; въ этомъ состоитъ простой и полезный принципъ всякаго животнаго движенія. 9) Наконецъ, жизненныя отправленія могутъ совершаться сами собою подъ вліяніемъ немногихъ нервныхъ развѣтвленій, изолированныхъ отъ нервной системы: инстинктивныя

*) Deuxième mémoire, § 2.

способности могутъ проявляться даже тогда, когда мозгъ почти совсѣмъ разрушенъ и когда онъ, повидимому, совершенно бездѣятеленъ. 10) Но для формированія мыслей необходимо, чтобы мозгъ существовалъ и при томъ въ здоровомъ состояніи: это спеціальный органъ мысли *)».

Онъ отвергаетъ всякую попытку объяснить чувствительность, которая должна быть признана общимъ свойствомъ организованныхъ веществъ, точно такъ же какъ притяженіе признается общимъ свойствомъ матеріи. Ни одно всеобщее явленіе не подлежитъ объясненію; оно только можетъ быть подчинено какому-либо другому явленію, которое его объясняетъ, предполагая, что это явленіе не общее. Признавая чувствительность конечнымъ фактомъ, всеобщимъ явленіемъ органическаго міра, Кабанисъ изучаетъ ея результаты во всѣхъ такъ называемыхъ жизненныхъ и во всѣхъ такъ называемыхъ умственныхъ явленіяхъ.

«Установленіемъ, говоритъ онъ, принципа, по которому всѣ идеи и всѣ моральныя свойства являются результатами впечатлѣній, полученныхъ различными органами, достигнуто многое, и, я думаю, мы достигли бы еще большаго, еслибъ доказали, что эти впечатлѣнія имѣютъ явственныя различія, и еслибъ намъ удалось различать ихъ по мѣсту и характеру воздѣйствія, несмотря на то, что всѣ они дѣйствуютъ и воздѣйствуютъ другъ на друга, благодаря быстрымъ и постояннымъ сообщеніямъ съ чувствующимъ органомъ» **).

Предметомъ изслѣдованія Кабаниса является изученіе отношеній, существующихъ между моральными и физическими условіями: какимъ образомъ ощущенія измѣняются при измѣненіяхъ, происходящихъ въ органахъ чувствъ? какимъ образомъ идеи, инстинкты, страсти развиваются и измѣняются подъ вліяніемъ возраста, пола, темперамента, болѣзни и т. д.?

Сочиненіе его, слѣдовательно, не трактатъ о психологіи, но вкладъ въ психологическую науку и, какъ таковой, можетъ быть прочтенъ съ пользою и въ настоящее время, несмотря на то, что современная наука отвергла многія физіологическія положенія его книги. Онъ предвидѣлъ, что такъ будетъ: «читатель вскорѣ увидитъ, что мы вступаемъ на совершенно новый путь. Я не обольщаюсь тѣмъ, что мнѣ удалось пройти его до конца; но люди болѣе ученые и болѣе счастливые закончатъ то, что, во многихъ случаяхъ, я могъ только начать».

Пояснительнымъ примѣромъ индуктивной психологіи для насъ можетъ служить опытное доказательство Кабаниса, по которому всякій инстинктъ развивается при извѣстныхъ органическихъ условіяхъ. Онъ беретъ одинъ изъ наиболѣе замѣчательныхъ инстинктовъ — материнскую любовь и, анализируя его физіологическія условія,

*) Deuxième mémoire, § 8.

**) Ibid. § 5.

приходитъ къ слѣдующему заключенію: «Въ нашей провинціи, какъ и во многихъ сосѣднихъ, при недостаткѣ насѣдокъ прибѣгаютъ къ слѣдующему странному средству: берутъ каплуна, ощипываютъ у него перья съ брюшной стороны, натираютъ это мѣсто крапивой и уксусомъ и, въ такомъ состояніи мѣстнаго раздраженія кожи, сажаютъ его на яйца. Въ первое время онъ сидитъ на нихъ, чтобы утолить боль; затѣмъ въ немъ совершается рядъ непривычныхъ, но пріятныхъ ощущеній, которыя привязываютъ его къ этимъ яйцамъ впродолженіи всего періода насиживанія. Въ результатѣ въ каплунѣ развивается нѣчто въ родѣ искусственной материнской любви, которая продолжается, какъ и у курицы, до тѣхъ поръ, пока цыплята нуждаются въ защитѣ и покровительствѣ. Пѣтухъ не можетъ быть пригоденъ для этой цѣли: въ немъ есть инстинктъ (половой), отвлекающій его въ сторону».

Новизна воззрѣній Кабаниса и интересъ, возбуждаемый примѣрами, имъ приводимыми, сдѣлали его сочиненіе весьма популярнымъ; но вліяніе его было только косвенно. Невѣжество, обнаруживаемое и по сіе время большинствомъ психологовъ, не только въ отношеніи физіологіи, но и въ отношеніи физіологическаго метода, въ особенности же боязнь обвиненія въ матеріализмѣ и реакція, сначала политическая, но впослѣдствіи растространившаяся и на философскій міръ, реакція, въ силу которой были осуждены всѣ научные труды XVIII столѣтія,—все это привлекло къ Кабанису мало приверженцевъ и совершенно лишило его послѣдователей. Въ ученыхъ трудахъ мозгъ просто обозначается, какъ «органъ разума»; но разумъ, тѣмъ не менѣе, ни въ какомъ случаѣ не считается функціей мозга; глубокомысленное воззрѣніе Кабаниса, который считаетъ разумъ однимъ изъ проявленій жизни, замѣнилось старымъ метафизическимъ понятіемъ о не-матеріальномъ *ego*, играющемъ на мозгѣ такъ, какъ музыкантъ играетъ на инструментѣ *).

Впослѣдствіи перестали разсматривать инстинктъ, какъ продуктъ организма, измѣняющійся при уродливомъ развитіи организма и дѣятельный при возбужденіи; вмѣсто этого признали какое-то «таинственное начало», присущее организму, нѣчто совершенно непостижимое и таинственное, но, какъ думали метафизики, совершенно для нихъ ясное, вполнѣ имъ извѣстное.

Въ то время, какъ возбуждалась реакція противъ Кабаниса и всей философіи XVIII вѣка, возникаетъ другая доктрина, которая, такъ же открыто принявши физіологію своей основой, успѣла, несмотря на си[…]ую оппозицію, занять прочное мѣсто въ умственныхъ стремл[…]іяхъ XIX вѣка, и эта доктрина въ настоящее вре-

*) Одинъ современный и притомъ авторитетный писатель положительно утверждаетъ, что умственное утомленіе обусловливается сознаніемъ *ума*, что *мозгъ* изнуренъ! При полнѣйшей невозможности понять, что такое матерія, какимъ образомъ люди продолжаютъ разсуждать о томъ, что *не* есть матерія? Мы не знаемъ ни матеріи, ни духа; мы знаемъ только явленія.

мя является единственнымъ психологическимъ ученіемъ, имѣющимъ значительное число приверженцевъ. Я говорю о френологіи.

ГЛАВА II.

ФРЕНОЛОГІЯ.

§ 1. Жизнь Галля.

Францъ Іосифъ Галль родился въ Тифенбруннѣ, въ Швабіи, 9 марта 1757 года. Въ своемъ обширномъ сочиненіи «Anatomie et Physiologie du système nerveux», 1810 года, онъ разсказываетъ, какимъ образомъ его еще въ дѣтствѣ поражали различія въ характерѣ и въ способностяхъ членовъ одного и того-же семейства и какъ онъ наблюдалъ извѣстныя внѣшнія особенности головы, соотвѣтствующія этимъ различіямъ. Не находя въ сочиненіяхъ метафизиковъ ключа къ рѣшенію этихъ вопросовъ, онъ сосредоточилъ свои наблюденія на природѣ. Врачъ дома умалишенныхъ въ Вѣнѣ часто давалъ ему возможность наблюдать совпаденіе между спеціальными видами мономаніи съ особенными очертаніями черепа. Тюрьмы и суды также доставляли ему богатый матеріалъ. Какъ только онъ узнавалъ о существованіи человѣка особенно склоннаго къ добру или къ злу, онъ подвергалъ его голову изслѣдованію. Свои наблюденія онъ распространилъ на животныхъ и, наконецъ, искалъ подтвержденія своимъ выводамъ въ анатоміи. Онъ нашелъ, что всегда наружныя очертанія черепа соотвѣтствуютъ формѣ мозга.

Послѣ 20-ти лѣтъ наблюденій, диссекцій, размышленій и споровъ, онъ открылъ курсъ лекцій въ Вѣнѣ въ 1796 году. Новизна его взглядовъ произвела сильную сенсацію. Одна партія фанатически возстала противъ него, другая фанатически защищала. Не жалѣли и насмѣшекъ. Новая система сама не щадила насмѣшекъ, и сердитые оппоненты боялись, какъ то всегда бываетъ съ оппонентами, убѣдиться въ томъ что ихъ раздражаютъ пустяки. Въ 1800 году Галль пріобрѣлъ своего лучшаго ученика Шпурцгейма. До того времени Галлю помогалъ молодой анатомъ Никласъ, котораго онъ научилъ новому способу разсѣченія мозга *). Опытная въ анатомическихъ манипуляціяхъ рука Шпурцгейма въ соединеніи съ его способностью обобщенія и популяризаціи, пришлись какъ нельзя болѣе кстати въ гигантскомъ трудѣ Галля установить новую доктрину на научныхъ основаніяхъ.

Въ 1802 году Шарль Вилье, переводчикъ Канта, напечаталъ свое письмо къ Жоржу Кювье о новой мозговой теоріи д-ра Галля.

---

*) Галль отдаетъ должное Никласу въ 1-мъ изданіи своей «Анатоміи и Физіологіи нервной системы» (стр. 15). Во второмъ изданіи о немъ уже не упоминается: пріемъ не особенно добросовѣстный.

Я не могъ достать этого письма, но оно во многихъ отношеніяхъ представляетъ большой интересъ для исторіи френологіи, такъ какъ въ немъ не только излагается доктрина въ томъ видѣ, какъ она *тогда* понималась, но изображаетъ локализацію органовъ, установленную самимъ Галлемъ. На особой таблицѣ изображенъ черепъ, на которомъ самимъ Галлемъ отмѣчены 24 участка, органа, въ которыхъ, по тогдашней теоріи, сосредоточивались *основныя способности* ума. Изъ этихъ 24 органовъ 4 были впослѣдствіи отброшены: жизненная сила, воспріимчивость, проницательность (независимая отъ той, которою характеризуется метафизическая способность) и великодушіе (независимое отъ благосклонности). Не только эти четыре удивительныхъ органа, вмѣщающіе, по Галлю, основныя способности ума, но и остальные 20 органовъ были впослѣдствіи если не отвергнуты, то размѣщены иначе; такъ, согласно Лелю, у котораго я заимствую эти подробности, едва-ли одинъ занимаетъ то мѣсто, которое было указано ему Галлемъ *).

Френологи должны-бы обратить на этотъ фактъ вниманіе; они не могутъ обойти его молчаніемъ. Во всякомъ случаѣ онъ имѣетъ значеніе для исторіи френологической доктрины. Быть можетъ, онъ поддается удовлетворительному объясненію; но, пока онъ не объясненъ, онъ говоритъ не въ ихъ пользу, въ особенности потому, что они всегда настаиваютъ на томъ, что распредѣленіе мозговыхъ органовъ сдѣлано на основаніи наблюденія, а не по теоріи **). Такимъ образомъ, если доктрина возникла частью изъ гипотезъ, частью изъ наблюденій, то ясно, что въ первоначальномъ своемъ видѣ она представлялась незрѣлою въ общемъ и шаткою въ деталяхъ; если-же она сложилась путемъ постепеннаго накопленія тщательно провѣренныхъ фактовъ, то факты эти должны-бы оставаться вѣчно неизмѣненными, несмотря на всѣ попытки измѣнить самую доктрину. Галль втеченіи 20 лѣтъ собиралъ факты, подтверждающіе соотвѣтствіе между наружными очертаніями черепа и особенностями характера. Онъ контролировалъ свои наблюденія многократными повѣрками. Тюрьмы, дома умалишенныхъ, бюсты, портреты, выдающіяся личности, даже животныя доставляли ему фактическій матеріалъ. Если эти факты въ дѣйствительности не заслуживаютъ того довѣрія, какого онъ требовалъ для нихъ, то френологія не имѣетъ твердой почвы; если-же мы имъ довѣряемъ, то на какомъ основаніи мы откажемъ въ довѣріи другимъ, позднѣе наблюденнымъ фактамъ, которые ихъ вполнѣ опровергаютъ? Если Галль послѣ 20-ти-лѣтняго наблюденія надъ фактами, которые, по его мнѣнію, вслѣдствіе своей очевидности, очень

---

*) Lélut. Rejet de l'Organologie phrénologique. 1843, p. 29.

**) «По ходу этихъ изслѣдованій видно, что первый шагъ былъ сдѣланъ открытіемъ нѣкоторыхъ органовъ и что лишь постепенно, по мѣрѣ накопленія фактовъ, мы строили общіе принципы и въ концѣ концовъ пришли къ пониманію строенія мозга». Gall, Anatom. et Phys., I, pr. XVIII.

легко наблюдаемы, могъ ошибаться, то почему онъ не могъ впасть въ заблужденіе въ своихъ послѣдующихъ наблюденіяхъ? Если извѣстное количество фактовъ заставило его указать органу поэзіи извѣстный участокъ (на рисункѣ Вилье онъ обозначенъ рукою Галля), то какимъ образомъ онъ могъ на основаніи иныхъ фактовъ перемѣстить этотъ органъ и на его мѣсто поставить благосклонность? Развѣ проявленія поэтическаго дара и благосклонности столь тѣсно между собою связаны, что могутъ ввести въ заблужденіе изслѣдователя?

По всей вѣроятности, появленіе Шпурцгейма было очень кстати, такъ какъ онъ исправилъ нѣкоторые, черезъ-чуръ смѣлые, психологическіе выводы Галля и привелъ факты въ лучшій порядокъ. Они вмѣстѣ совершили путешествіе по Германіи и Швейцаріи, всюду распространяя свое ученіе и собирая новые факты. 30 октября 1806 года они прибыли въ Парижъ. Въ 1808 году они представили академіи наукъ свой мемуаръ по анатоміи и физіологіи нервной системы вообще и головнаго мозга въ частности. Въ 1810 году подъ тѣмъ же заглавіемъ вышелъ въ свѣтъ первый томъ ихъ великаго труда, передѣланнаго въ 1823 году и изданнаго въ шести томахъ подъ заглавіемъ «Функціи мозга».

Въ 1813 году Галль и Шпурцгеймъ поссорились и разошлись. Шпурцгеймъ поѣхалъ въ Англію; Галль остался въ Парижѣ, гдѣ и умеръ 22 августа 1828 года. Изслѣдованіе его черепа показали, что онъ былъ вдвое толще обыкновенныхъ череповъ,—фактъ, давшій поводъ ко множеству остротъ, большею частью неудачныхъ. Въ мозжечкѣ былъ найденъ небольшой наростъ: «фактъ не безинтересный, такъ какъ въ этой части мозга Галль помѣстилъ органъ влюбчивости,— свойства, которое всегда было въ немъ очень ярко выражено» *).

Я не знаю, въ какомъ смыслѣ авторъ этой фразы находитъ этотъ фактъ столь замѣчательнымъ. Наросты на другихъ органахъ не всегда свидѣтельствуютъ объ усиленной дѣятельности ихъ; точно такъ же мы вовсе не находимъ наростовъ въ органѣ «воображенія» у великихъ поэтовъ, въ органѣ созерцанія — у великихъ художниковъ, у великихъ филантроповъ — на лобной дугѣ, и у великихъ революціонеровъ—за ушами.

§ 2. Историческое мѣсто, занимаемое Галлемъ.

Надъ Галлемъ перестали смѣяться. Всякій безпристрастный, компетентный мыслитель, признавая или отвергая френологію, долженъ сознавать великія услуги, оказанныя Галлемъ физіологіи и психологіи, какъ его замѣчательными открытіями, такъ и его смѣлыми, хотя и сомнительными гипотезами. Онъ пересоздалъ физіологію своимъ методомъ разсѣченія головнаго мозга

*) The Englisch Cyclopaedia, vol. III, Art. Gall.

и смѣлымъ указаніемъ опредѣленныхъ функцій каждому опредѣленному органу. Для повѣрки и опроверженій его гипотезъ были предприняты обширныя изслѣдованія; нервная система животныхъ стала изучаться съ новымъ горячимъ усиліемъ, и въ настоящее время нѣтъ физіолога, который сталъ-бы открыто отвергать, что умственныя явленія прямо связаны съ нервной структурой. Даже метафизики начинаютъ понимать механизмъ ощущеній и общіе законы нервной дѣятельности. Настало время, когда строить теоріи умственныхъ явленій, игнорируя физіологическіе законы, стало столь же нелѣпо, какъ отвергать, согласно Сталю, пользу анатомическихъ и химическихъ изслѣдованій для медицины. Всѣмъ этимъ мы обязаны преимущественно вліянію Галля. Онъ первый выдвинулъ на первый планъ принципъ необходимаго соотношенія между органомъ и функціей. Другіе лишь мимоходомъ указывали на этотъ принципъ. Онъ сдѣлалъ его очевиднымъ посредствомъ многочисленныхъ примѣровъ и детальной разработки, а также доказательствомъ того, что всякое измѣненіе органа неизбѣжно должно сопровождаться соотвѣтствующимъ измѣненіемъ функціи. Онъ не говорилъ, что разумъ есть продуктъ организма: «мы не смѣшиваемъ условій съ первыми причинами»: онъ признавалъ только соотвѣтствіе между состояніемъ органа и его проявленіями *). Этимъ онъ разомъ привлекъ вниманіе всей Европы на дивный аппаратъ, который раньше изучался очень мало, развѣ съ чисто-анатомической стороны, такъ какъ никто, до Земмеринга, современника Галля, не признавалъ соотношенія между объемомъ мозга и степенью умственнаго развитія постояннымъ явленіемъ животнаго царства. Уже этого одного достаточно, чтобы показать читателю хаотическое состояніе физіологической психологіи до Галля.

Вліяніе Галля было не менѣе замѣчательно и въ чисто психологическомъ направленіи. Оно незамѣтно получило всеобщее распространеніе, даже посредствомъ сочиненій противниковъ френологіи; ученіе Галля стало достояніемъ самыхъ посредственныхъ умовъ. «Ни тщетныя усилія энергичнаго деспотизма, говоритъ Огюстъ Контъ, сопровождаемыя постыдною уступчивостью нѣкоторыхъ очень авторитетныхъ ученыхъ, ни легковѣсные сарказмы публицистовъ и метафизиковъ, ни даже безразсудность большей части попытокъ подражателей Галля, не могли воспрепятствовать быстрому и непрерывному развитію во всѣхъ частяхъ ученаго міра, въ послѣднія 30 лѣтъ, новой системы изученія интеллектуальнаго и моральнаго человѣка. Нужны ли какіе либо другіе при-

*) Шпурцгеймъ точно также говоритъ: «мы оба, д-ръ Галль и я, всегда объясняли, что наблюдаемъ лишь проявленія ума и чувства и органическія условія, при которыхъ они совершаются; употребляя слово «органъ», мы разумѣемъ только органическія части, посредствомъ которыхъ проявляются умственныя способности, но не составныя части разума». Френологія, стр. 16.

знаки въ доказательство возрастающаго успѣха удачнаго философскаго нововведенія?» *).

Можно положительно сказать, что Галль окончательно порѣшилъ споръ между защитниками врожденныхъ идей и сенсуалистами признаніемъ врожденныхъ способностей, аффективныхъ и интеллектуальныхъ, присущихъ организаціи человѣка. Два физіологическихъ факта, во всѣ времена извѣстные всѣмъ обыкновеннымъ умамъ, но всегда затемняемые философскими хитросплетеніями, послужили Галлю основаніемъ его ученія. Первый состоитъ въ томъ, что всѣ основныя способности врождены и не могутъ быть ни созданы воспитаніемъ и обученіемъ, ни уничтожены угрозами и наказаніями. Второй состоитъ въ томъ, что разнообразныя способности человѣка существенно различны и независимы одна отъ другой, хотя и тѣсно связаны. Что изъ этого слѣдуетъ? что умъ слагается изъ множества функцій, слѣдовательно долженъ имѣть нѣсколько органовъ—вотъ необходимое слѣдствіе этого втораго факта, какъ только прочно установлено соотношеніе между органомъ и функціей.

Эти два воззрѣнія вошли въ плоть и кровь всѣхъ позднѣйшихъ ученій, хотя выводъ изъ втораго еще сильно оспаривается многими. Ни одинъ благоразумный человѣкъ теперь не повторитъ знаменитаго утвержденія Джонсона, по которому поэтическая способность является просто умственною дѣятельностью въ извѣстномъ направленіи, такъ что Ньютонъ могъ бы написать Отелло, а Шекспиръ Principia, еслибъ эти великіе люди употребили къ тому усилія. «Человѣкъ можетъ направить шаги свои на востокъ и можетъ направить ихъ на западъ»,—вотъ, что было когда-то окончательнымъ убѣжденіемъ до тѣхъ поръ, пока понятіе о единствѣ способностей не встрѣтило противорѣчій; теперь же никто не усмотритъ въ этой фразѣ ничего болѣе ложной аналогіи.

Другое воззрѣніе, систематически развитое Галлемъ, также получило всеобщее признаніе, а именно: преобладаніе аффективныхъ способностей надъ интеллектуальными, а также подраздѣленіе первыхъ на стремленія и чувства, а вторыхъ на способности воспринимаиія (perceptia) и размышленія. Въ силу этого, прогрессъ состоитъ въ переходѣ отъ индивидуальнаго къ общественному, отъ чувственнаго къ интеллектуальному,—въ тріумфѣ общественности надъ животностью.

§ 3. Краніоскопія.

Френологія заключаетъ въ себѣ двѣ различныя стороны. Во-1-хъ, это психологическое ученіе. и во-2-хъ, это искусство угадывать характеръ. Психологическая доктрина основана на физіологіи нервной системы, къ которой присоединенъ психологическій

*) Cours de Philosophie Positive, t. 3, стр. 766.

анализъ и классификація. Искусство угадывать характеръ основано на эмпирическомъ наблюденіи совпаденій между извѣстными очертаніями черепа и извѣстными умственными особенностями. Это, собственно, и есть краніоскопія, которая не болѣе заслуживаетъ названіе науки, чѣмъ физіономика и хирономія. Это важное различіе совершенно игнорируется послѣдователями Галля, за немногими исключеніями. Хотя френологи съ паѳосомъ и объявляютъ свою систему системой фактовъ и наблюденій, которые заслуживаютъ нашего довѣрія, потому что это факты, а не простыя теоріи, тѣмъ не менѣе совершенно необходимо точно разобрать, въ какомъ смыслѣ должны быть понимаемы эти такъ называемые факты, ибо отъ этого будетъ зависѣть и степень нашего къ нимъ довѣрія. Такъ, напримѣръ, если они представляютъ собою чисто эмпирическіе факты — наблюденныя совпаденія между извѣстными черепными формами и соотвѣтствующими умственными проявленіями,—то мы съ благодарностью можемъ принять ихъ, какъ цѣнный матеріалъ. Матеріалъ этотъ очень обиленъ. Ни одинъ человѣкъ, хотя-бы поверхностно знакомый съ краніологическими наблюденіями, не станетъ отрицать этого. Но, нисколько не желая уменьшать значенія этихъ фактовъ строгой критикой, мы можемъ, лучше сказать, мы должны, если руководствуемся въ нашихъ изслѣдованіяхъ научною точностью, относиться къ нимъ такъ, какъ относимся ко всѣмъ другимъ эмпирическимъ фактамъ, а именно—считать ихъ простымъ катологомъ до тѣхъ поръ, пока не будетъ доказана ихъ универсальность и пока они не будутъ связаны между собою извѣстнымъ числомъ точныхъ законовъ. Въ настоящее время едва-ли можно отвергать, что наблюденныя соотношенія между извѣстными черепными очертаніями и умственными особенностями во многихъ случаяхъ не вѣрны. Не рѣдко люди съ очень посредственными способностями обладаютъ большими головами; наоборотъ, блестящія способности часто вмѣщаются въ маленькой головѣ; особо выдающіяся части мозга и черепа не всегда соотвѣтствуютъ особому развитію тѣхъ способностей, которыя предполагаются имъ присущими. Я скорѣе уменьшаю, чѣмъ преувеличиваю затрудненія, и не нахожу пользы въ увеличеніи числа исключеній и противорѣчій: достаточно и того, что исключенія существуютъ; ибо какое либо исключеніе изъ эмпирическаго обобщенія уничтожаетъ его, какъ таковое, и можетъ быть устранено только тогда, когда обобщеніе перестало быть эмпирическимъ, когда оно стало научнымъ. Мнѣ извѣстно, что френологи вполнѣ удовлетворительно для самихъ себя объясняютъ всякое исключеніе; но, объясняя его, они покидаютъ почву эмпирическаго наблюденія и вступаютъ въ область науки и, такимъ образомъ, объясненія ихъ сами по себѣ имѣютъ только то значеніе, какое придается имъ въ научной теоріи. Чтобы сдѣлать мою мысль болѣе ясною, предположимъ, что эмпирическое обобщеніе такого рода—широкая грудь есть причина большой мышечной

силы—подлежитъ спору. Какъ наблюденный фактъ—эмпирическій фактъ—соотвѣтствіе между широкой грудью и мышечной силой является важнымъ вкладомъ въ область эмпирическихъ знаній. Разсматриваемый какъ простое указаніе, этотъ фактъ не подлежитъ никакому спору; разсматриваемый-же какъ законъ, связанный съ какой либо физіологической теоріей, онъ пріобрѣтаетъ совершенно иное значеніе. Физіологъ можетъ сказать, что фактъ этотъ объясняется тѣмъ, что широкая грудь обусловливаетъ болѣе совершенное окисленіе крови и вотъ причина значительной мышечной силы Противъ такой теоріи мы можемъ привести фактъ, что между шириной груди и мышечной силой не всегда существуетъ постоянное и абсолютное соотношеніе. Если мы видимъ, что широкая грудь сопровождается силой, то мы можемъ точно также указать примѣры, когда узкая грудь сопровождается еще большею силою: такимъ образомъ, эмпирическое обобщеніе разрушено, объясненіе оказывается несостоятельнымъ, и оказывается, что мускульная сила зависитъ отъ какой либо другой причины, помимо окисленія крови.

Когда френологи объясняютъ исключенія изъ эмпирическихъ наблюденій, они вступаютъ на почву чистой науки, и объясненія ихъ являются удовлетворительны настолько, насколько удовлетворительны научные принципы, на которые они опираются; такимъ образомъ, искусство краніоскопіи постоянно вынуждено прибѣгать къ физіологіи, которою такъ неразумно пренебрегали последователи Галля, и о которой они часто отзывались такъ пренебрежительно (не потому ли, что она отвергаетъ краніоскопію?). Фактъ, что существуютъ большія головы съ незначительными умственными способностями и наоборотъ, френологи объясняютъ различіемъ въ «темпераментахъ»; но опредѣлили ли они смутное значеніе, которое слѣдуетъ придавать слову темпераментъ? Опредѣлили ли они различныя степени смѣшенія темпераментовъ? Открыли ли они средство точной оцѣнки вліянія каждаго темперамента?

Они даже не пытались сдѣлать это. Однако же, что такая оцѣнка необходима для научной достовѣрности ихъ выводовъ, очевидно всякому. Что такое, строго говоря, «темпераментъ», вводимый какъ отклоняющая сила въ вычисленіе? Я полагаю, что современемъ наука убѣдится, что это—проявленіе закона неопредѣленныхъ соединеній, которыми отличается живая ткань отъ всѣхъ другихъ веществъ. Неорганическія тѣла построены согласно закону опредѣленныхъ соединеній: пропорціи составныхъ элементовъ неизмѣнны, опредѣленны. Въ водѣ мы неизмѣнно найдемъ 88 9 кислорода и 11.1 водорода на 100 частей, не больше и не меньше. Возьмемъ ли росу, дождевую воду, снѣгъ, или искусственно въ лабораторіи приготовленную воду, составъ ея всегда опредѣленный до дробей. Въ кускѣ кремня каждыя 100 частей содержатъ 48,2 кремнезема и 51,8 кислорода, не больше и не меньше. Совершенно

не то съ веществами органическими (по крайней мѣрѣ съ тѣми, которыя мы предложили называть телеорганическими *); они имѣютъ неопредѣленный составъ. Элементарный анализъ ихъ не даетъ постоянныхъ результатовъ, какъ анализъ веществъ неорганическихъ.

Нервная ткань, напримѣръ, содержитъ и фосфоръ, и воду, какъ составные элементы; но количество этихъ элементовъ измѣняется въ извѣстныхъ границахъ. Нѣкоторыя нервныя ткани содержатъ больше фосфора, иныя больше воды; и соотвѣтственно этимъ различіямъ въ составѣ измѣняется и развивающаяся нервная сила. Вотъ причина того, что при равныхъ объемахъ головной мозгъ представляетъ громадныя различія. Мозгъ измѣняется по возрастамъ и по индивиду. Иногда вода составляетъ $^3/_4$ его вѣса, иногда $^4/_5$, а иногда и $^7/_8$. Количество фосфора измѣняется отъ 0,80 до 1,60 и 1,80. Количество мозговаго жира — отъ 3,45 до 5,30 и даже до 6,10. Эти факты могутъ намъ объяснить нѣкоторыя поразительныя исключенія изъ френологическихъ наблюденій (такъ напримѣръ, значительное превосходство малаго мозга надъ большимъ, наблюдаемое столь часто) и въ то же время они подходятъ подъ широкую формулу френологовъ, по которой «объемъ есть мѣра силы при прочихъ равныхъ условіяхъ». Эта формула заключаетъ въ себѣ истину и двусмысленность. На истинѣ мы не остановимся: она очевидна; но на двусмысленность мы должны обратить вниманіе. Френологи упустили изъ виду, что «прочихъ *равныхъ* условій» никогда не бываетъ, и потому положеніе «объемъ есть мѣра силы» остается безъ примѣненія. Никогда не бываетъ равенства въ сравниваемыхъ предметахъ; два мозга, совершенно сходные въ объемѣ и наружныхъ очертаніяхъ, тѣмъ не менѣе будутъ отличаться въ элементарномъ составѣ. Различіе между ними можетъ быть незначительно, но тѣмъ не менѣе оно можетъ существенно вліять на ихъ отправленія. Различіе въ элементарномъ составѣ влечетъ за собой различіе въ развитіи; подъ развитіемъ же я разумѣю не ростъ, но дифференціацію **). Параллельно, этимъ различіямъ, недоступнымъ френологической оцѣнкѣ, слѣдуютъ еще психологическія различія, обусловленныя воспитаніемъ. Такъ что выраженіе «объемъ есть мѣра силы» является столь же неопредѣленнымъ, какъ еслибъ мы сказали: «возрастъ есть мѣра мудрости»; ибо если съ одной стороны справедливо, что объемъ

*) Обыкновенно различаютъ вещества органическія и неорганическія. Въ 1853 году, я предложилъ видоизмѣнить это дѣленіе; я различаю вещества: 1) анорганическія, 2) мерорганическія и 3) телеорганическія. Первыя соотвѣтствуютъ обыкновеннымъ неорганическимъ веществамъ. Вторыя суть вещества въ неопредѣленномъ состояніи, которыя при извѣстныхъ условіяхъ становятся живыми, или же наоборотъ, при утратѣ нѣкоторыхъ элементовъ, переходятъ изъ живаго состоянія въ состояніе неживое, къ 3-имъ относятся собственно живыя существа.

**) Я уже выяснилъ съ нѣкоторою подробностью отношенія между ростомъ и развитіемъ въ статьѣ о «Карликахъ и великанахъ», Fraser's magasin, Авг., Сент. 1856.

есть признакъ силы и что при прочихъ равныхъ условіяхъ большій мозгъ является признакомъ большей умственной силы, то, съ другой стороны, справедливо и то, что возрастъ и опытъ въ одинаково способныхъ умахъ развиваютъ пропорціональную степень мудрости: къ несчастью, мы не можемъ поставить людей съ одинаковыми умственными способностями въ одинаковыя условія, и вотъ причина того, что мы встрѣчаемъ людей съ объемистымъ мозгомъ, стоящихъ ниже людей съ малымъ, и людей патріархальныхъ лѣтъ, которые глупѣе своихъ внуковъ. Въ меньшей степени тоже самое справедливо относительно объема, принимаемаго за мѣрило силы той или другой части (органа) въ мозгѣ. Такимъ образомъ, какъ эмпирическое обобщеніе выводъ, что объемъ есть мѣрило силъ, имѣетъ значеніе, но отнюдь не какъ достовѣрный законъ, вслѣдствіе обычной трудности оцѣнить вліяніе тѣхъ различій, которыя обусловливаются степенью развитія мозга. Различія эти бываютъ двоякія: различія въ элементарномъ составѣ и морфологическія. Одинъ мозгъ можетъ содержать больше фосфора, чѣмъ другой; въ одномъ и томъ же мозгѣ одна часть можетъ содержать больше клѣтокъ или больше волоконъ. Въ результатѣ можетъ получиться то, что органы меньшаго объема могутъ по силѣ стать равными органамъ большаго объема, напримѣръ органы воображенія—органамъ размышленія, при помощи воспитанія и упражненія. Въ справедливости этого мы можемъ убѣдиться изъ ежедневнаго опыта, и мыслящій френологъ можетъ такимъ путемъ объяснить многія исключенія, съ которыми приходится имѣть дѣло краніоскопіи въ своихъ попыткахъ узнавать характеръ по внѣшнимъ признакамъ.

Здѣсь не мѣсто изучать френологію, ни какъ науку, ни какъ искусство. Я ограничиваюсь, въ виду этого, предшествующими указаніями на истинное значеніе краніоскопіи и на представляющіяся ей затрудненія. Собираніе наблюденій надъ соотвѣтствіемъ между извѣстными очертаніями черепа и извѣстными умственными особенностями является дѣломъ похвальнымъ, очень важнымъ для психологической науки,—этого не станетъ отрицать ни одинъ философъ,—если только оно ограничивается ролью вспомогательнаго средства. Но если френологи навязываютъ свою «систему» философіи, выдавая ее за законченную психологію и вѣрный способъ опредѣленія характера, то они не должны удивляться, что они встрѣчаютъ сильное противорѣчіе, часто смѣшанное съ презрѣніемъ. Ежедневный опытъ не оправдываетъ претензій френологіи, какъ искусства; точно также психологи не могутъ признать ея научныхъ притязаній.

§ 4. Френологія, какъ наука.

Чтобы оправдать свое искусство, френологи вынуждены были прибѣгать къ своей доктринѣ, основанной на физіологіи нервной

системы и на психологической классификаціи способностей. Ибо, съ одной стороны, мы находимъ, что всѣ френологи послѣ Галля, Шпурцгейма и Вимона исключительно занялись краніоскопіей и нѣкоторые изъ нихъ отзывались даже съ презрѣніемъ объ анатомахъ и физіологахъ, хотя съ другой стороны они старались прибѣгать къ доказательствамъ физіологіи и патологіи, если доказательства эти соотвѣтствовали ихъ взглядамъ; они положительно утверждали, что френологія есть единственно истинная физіологія нервной системы. Съ этимъ послѣднимъ увѣреніемъ я охотно готовъ согласиться, если слегка видоизмѣнить его, если сказать: френологія стремится быть истинной физіологіей нервной системы; когда будетъ закончена физіологія, будетъ закончена и френологія. Но въ настоящее время сама физіологія сознается въ своей неполнотѣ, въ своемъ младенчествѣ; какимъ-же образомъ френологія можетъ претендовать на полноту и законченность? Въ то время какъ наука не способна рѣшить задачу о притяженіи трехъ тѣлъ, френологи не видятъ трудности въ вычисленіи результатовъ дѣйствія столь сложныхъ сихъ, какъ силы, вліяющія на характеръ; въ то время, когда нервная система признается всѣми, ее изслѣдовавшими, крайне дурно изученной, френологи предполагаютъ, что функціи ея вполнѣ извѣстны; въ то время, наконецъ, когда физіологія подвигается столь быстро впередъ, что физіологическіе трактаты въ теченіи каждаго десятилѣтія становятся устарѣвшими, психологія, которая по собственному сознанію опирается на столь быстро прогрессирующую науку, остается неподвижной.

Галль былъ совершенно правъ, назвавъ свой первый обширный трактатъ «Анатоміей и физіологіей нервной системы» *). Его послѣдователи пошли по иному пути, вопреки его категорическому заявленію о необходимости всегда вести рука объ руку изученіе органа и функціи, и о томъ, что его труды должны быть разсматриваемы, какъ «основаніе для болѣе совершенныхъ изслѣдованій» **); вопреки всѣмъ доводамъ философіи послѣдователи Галля пренебрегли физіологіею. Ни одинъ изъ нихъ не сдѣлалъ попытки открыть что-либо новое или расширить сдѣланныя открытія въ томъ направленіи, въ какомъ столь успѣшно работалъ Галль. Результатъ этого пренебреженія былъ двоякій: во-1-хъ, послѣ Галля и Шпурцгейма френологія не сдѣлала ни одного шага впередъ, во-2-хъ, всѣ выдающіеся физіологи Европы, посвятившіе себя изученію нервной системы, единодушно отвергли теорію, несогласную съ новѣйшими успѣхами науки. Френологамъ очень удобно пренебрегать единодушною оппозиціею физіологовъ, объясняя ее предразсудками или недостаточнымъ знакомствомъ съ френологіею; но безпристрастный

*) «Всякій, говоритъ онъ, кто убѣжденъ въ необходимомъ и прямомъ соотношеніи строенія частей мозга съ ихъ функціей, сочтетъ правильнымъ соединить изученіе этихъ двухъ предметовъ, разсматривать ихъ, какъ составныя части одной и той-же доктрины». Предислов., стр. XXV.

**) Сравни его: Anat. et Phys. du syst. nerv., т. I, стр. 95, 271.

наблюдатель достаточно ясно видитъ, отдавая должное предразсудкамъ, что оппозиція основывается только на несогласіи фактовъ, установленныхъ френологіею, съ ранѣе установленными данными науки. Еслибы френологи ознакомились со всѣми постепенно слѣдовавшими одно за другимъ открытіями физіологіи, то они убѣдились-бы, что нѣчто, большее предразсудка, заставляетъ выдающихся неврологовъ, каковы: Серръ, Флурансъ, Мажанди, Лэрэ, Лонжэ, Лелю, Лафаргъ, Бульо, Байліаржо, Мюллеръ, Валентинъ и такихъ анатомовъ, какъ Оуэнъ,—возставать противъ френологіи, несмотря на то, что всѣ они признаютъ важность Галлевскаго метода разсѣченія мозга и всѣ тѣ выводы Галля, которые представляются сколько-нибудь доказанными. Я не осуждаю френологовъ за то, что они своими трудами не содѣйствовали физіологіи; но я вынужденъ указать историческія послѣдствія ихъ уклоненія отъ пути, предначертаннаго Галлемъ, и исключительнаго обращенія къ краніоскопіи. Пренебреженіе, на которое они жалуются, всецѣло было вызвано тѣмъ, что они слабую попытку выдавали за законченную науку и тѣмъ, что они отстали отъ науки. Не обращая вниманія на возраженія, они закрывали глаза передъ трудностями; не будучи въ состояніи примѣнить свои принципы съ принципами физіологіи, они презрительно объявляли, что возраженія, которыя имъ дѣлаютъ, «чисто теоретическія» и рушатся передъ ихъ «прочно установленными фактами».

Галль предпринялъ громадное дѣло. Онъ произвелъ переворотъ, и его имя будетъ вѣчно жить въ исторіи науки. Совершенно излишне уменьшать значеніе его труда указаніемъ предшественниковъ, которые также предполагали различныя умственныя способности локализированными въ различныхъ частяхъ мозга. Самъ Галль и Шпурцгеймъ упоминаютъ о таковыхъ предшественникахъ *). Но воззрѣнія ихъ были смутны и безплодны; они ни въ какой мѣрѣ не уменьшаютъ значенія Галля. Болѣе всего приближается къ нему Прочаска, о которомъ Галль часто упоминаетъ, хотя нигдѣ не указываетъ, какъ мнѣ кажется, на слѣдующее, заимствованное имъ у Прочаски, воззрѣніе изъ третьей части V-й главы, подъ рубрикой «занимаетъ-ли каждая умственная способность особую часть мозга»: «не слѣдуетъ считать невѣроятнымъ, что каждая умственная способность имѣетъ свой спеціальный органъ въ мозгѣ, такъ что одинъ служитъ перцепціи, другой пониманію, иные, вѣроятно, — волѣ, воображенію и памяти, причемъ всѣ они, чуднымъ образомъ, гармонируютъ и возбуждаютъ другъ друга къ дѣятельности. Органъ воображенія, по всей вѣроятности, лежитъ гораздо дальше всѣхъ другихъ отъ органа перцепціи» **). Какъ далеко это общее предположеніе отъ спеціальной

*) Fonctions du Cerveau, т. II, стр. 350 и слѣд. Ср. также Lélut, Reject de l'Organologie, стр. 21 и слѣд., и Prochaska.

**) Прочаска, стр. 447. Замѣчательное мѣсто, слишкомъ длинное для цитированія, мы находимъ въ сочиненіи Виллиса «Cerebri anatomia», глава X,

попытки Галля локализировать органы, указывать нечего. Попытка эта не была вполнѣ успѣшна, но тѣмъ не менѣе она была истинно-философской попыткой и произвела переворотъ въ наукѣ.

Разъ признавъ, что мозгъ есть аппаратъ органовъ, но не простой органъ, явилась задача анализировать составные органы этого аппарата и опредѣлить специальную функцію каждаго. Взявшись за рѣшеніе этой трудной проблеммы, Галль, какъ новаторъ, былъ вынужденъ прибѣгнуть къ неточному методу, а именно къ опредѣленію отдѣльныхъ органовъ путемъ чисто физіологическаго, поверхностнаго анализа, безъ подчиненія этого анализа анатомической повѣркѣ. Вотъ этотъ-то произвольный и ненаучный пріемъ заставилъ всѣхъ анатомовъ отвергнуть его систему. Что сказали бы мы о физіологѣ, который, зная, что печень приготовляетъ желчь и сахаръ, приписалъ бы функцію приготовленія желчи одной долѣ, а функцію приготовленія сахара — другой, хотя между этими долями не различается никакого структурнаго различія? или, который приписалъ бы различнымъ долькамъ почекъ столь же различныя функціи, какъ тѣ, которыя были приписаны Галлемъ извилинамъ мозга? Совершенно вѣрно, что изслѣдованіе строенія органа не даетъ еще понятія о его функціи, и это-то, къ сожалѣнію, избавило френологовъ, которые не были физіологами, отъ необходимости ставить анатомію основой всякаго физіологическаго анализа. Никакое изученіе кишечнаго канала не могло бы раскрыть, что его функція — пищевареніе; но, съ другой стороны, функція пищеваренія можетъ быть понята только послѣ точнаго анализа различныхъ процессовъ, совершающихся въ ротовой желудочной и кишечной полостяхъ; для пониманія же ихъ мы должны изслѣдовать специфическое выдѣленіе каждой железы и специфическое дѣйствіе каждаго выдѣленія. Физіологъ, который пытался бы разъяснить пищевареніе какимъ-нибудь другимъ путемъ, справедливо заслужилъ бы порицанія всѣхъ европейскихъ біологовъ. Если френологія есть физіологія нервной системы, то она должна промѣнять методъ Галля на болѣе точный; и, какъ справедливо замѣчаетъ Огюстъ Контъ, френологи, прежде чѣмъ занять мѣсто среди людей науки, должны «снова приняться цѣлымъ рядомъ анатомическихъ изслѣдованій за глубокій анализъ мозговаго аппарата, временно отвлекаясь отъ всѣхъ его функцій» *). Однимъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ анатомическаго анализа, который френологи даже не пытались рѣшить, является вопросъ: суть-ли извилины

стр. 125, гдѣ трактуется объ извилинахъ мозга, какъ признакѣ умственнаго превосходства. Оно начинается такъ: «Извилины мозга гораздо больше и многочисленнѣе у человѣка, чѣмъ у какого бы то ни было другаго животнаго, вслѣдствіе свойственныхъ ему разнообразныхъ и многочисленныхъ высшихъ способностей».

*) Cours de Phylos. Positive, т. III, стр. 821. Контъ гораздо болѣе благосклонно относится къ Галлю, чѣмъ я; а между тѣмъ посмотрите, что онъ говоритъ объ увеличеніи числа способностей, стр. 823 и слѣд.

мозга центры умственной дѣятельности? Другими словами, есть-ли сѣрое, клѣточное вещество, образующее мозговую кору, единственное и специфическое мѣсто тѣхъ процессовъ, отъ которыхъ зависятъ умственныя явленія? Этотъ вопросъ можетъ быть обойденъ краніоскопіею, такъ какъ факты, на которые она опирается, мало, или даже совсѣмъ отъ него независимы; для френологіи же это вопросъ первостепенной важности, ибо если «физіологія нервной системы» расшатается или окажется ошибочною въ своихъ основахъ, то все воздвигнутое зданіе придется воздвигать сызнова. Я ставлю вопросъ въ двоякой формѣ, ибо хотя обыкновенно говорятъ, что извилины мозга суть органы, но существуютъ животныя безъ извилинъ, такъ что клѣточная поверхность мозга, извилиста она или нѣтъ, можетъ быть признана мѣстомъ, гдѣ совершаются умственные процессы; извилины же сочтены результатами разростанія поверхности. Такъ какъ мѣсто, которое я могу удѣлить обсужденію этого важнаго вопроса, слишкомъ недостаточно, то пусть читатель довольствуется краткимъ указаніемъ, что физіологія заставляетъ меня сомнѣваться въ томъ, что извилины мозга суть специфическіе органы умственной дѣятельности *). Я не могу примирить ходячаго мнѣнія объ этомъ предметѣ съ анатомическими и зоологическими данными. Я думаю, что сѣрое вещество извилинъ является только однимъ изъ факторовъ умственной дѣятельности. Впрочемъ, разсужденіе объ этомъ гипотетическомъ вопросѣ завлекло бы меня слишкомъ далеко.

Покидая область гипотезъ и переходя къ менѣе спорнымъ фактамъ, обратимся къ Байліарже **), который изобрѣлъ новый способъ измѣренія поверхности мозга, при помощи слѣпковъ и доказалъ, на основаніи этихъ измѣреній, что далеко не вѣрно вообще, что умъ различныхъ животнымъ находится въ прямомъ отношеніи съ размѣрами мозговой поверхности. Если взять абсолютный размѣръ поверхности, то правило это, очевидно, уже не вѣрно во многихъ случаяхъ, но тоже самое оказывается, если принять въ разсчетъ отношеніе поверхности къ размѣру мозга. У человѣка поверхность мозга относительно объема меньше, чѣмъ у нѣкоторыхъ низшихъ млекопитающихъ; объемъ человѣческаго мозга въ $2^1/_2$ раза больше по отношенію къ поверхности, чѣмъ, напримѣръ, у кролика.

Но это еще не все. Изслѣдованія Камилла Дареста ***) безспорно доказываютъ, что число и толщина извилинъ не имѣютъ прямаго отношенія къ развитію умственныхъ способностей, но

---

*) Сомнѣніе Люиса совершенно излишне: специфическая дѣятельность мозговыхъ извилинъ не подлежитъ никакому сомнѣнію; она доказана путемъ изученія нормальныхъ и патологическихъ процессовъ.

Примѣч. перевод.

**) Gazette Médical, 19 апрѣля 1845. Paget: Report on the Progress of Anatomy, in British and Foreign Med. Rev., іюль, 1846.

***) Annales de sciences natur. 3-я серія, т. XVII, 30, и 4-я серія, т. I, 73.

только къ объему животнаго, такъ что, зная объемъ животнаго какого-нибудь рода, мы можемъ предсказать степень развитія его извилинъ, и наоборотъ: «Всѣ виды животныхъ съ гладкимъ мозгомъ -малорослы; всѣ же виды съ многочисленными и сложными извилинами, наоборотъ, большаго роста» *). Далѣе, мнѣ сообщилъ профессоръ Оуэнъ, что у косатки (grampus) извилины толще и болѣе сложны, чѣмъ у человѣка. Изъ всего этого становится очевиднымъ, что френологическая основа столь далека отъ соотвѣтствія современному состоянію нашихъ знаній о нервной системѣ, что нуждается въ полномъ пересмотрѣ. Френологія должна разсмотрѣть еще иной пунктъ, именно: отношеніе объема мозга къ умственной силѣ: измѣряется ли функціональная сила мозга его абсолютнымъ объемомъ. Гальваническая баттарея въ 50 пластинокъ въ пять разъ сильнѣе баттареи въ 10 пластинокъ; шнурокъ въ 20 нитокъ въ 5 разъ крѣпче шнурка въ 4 нитки, при прочихъ равныхъ условіяхъ; подобнымъ же образомъ мы могли бы ожидать, что мозгъ вѣсомъ въ 50 унцій будетъ соотвѣтствовать вдвое сильнѣйшимъ умственнымъ способностямъ, сравнительно съ мозгомъ въ 25 унцій **). Тѣмъ не менѣе мы не находимъ столь абсолютнаго и постояннаго отношенія между размѣрами (size) и умственной силой, какъ то желала бы доказать френологія. Вѣсъ (weight) человѣческаго мозга приблизительно равенъ 3 фунтамъ, вѣсъ мозга кита около 5 фунтовъ, слона—отъ 8 до 10 фунтовъ; слѣдовательно, если функція мозга состоитъ исключительно или преимущественно въ умственныхъ проявленіяхъ и если размѣръ (size) есть мѣрило силы, то китъ и слонъ должны бы на столько же превосходить человѣка, на сколько Ньютонъ превосходитъ идіота; если же, наоборотъ, мозгъ какъ нервный центръ имѣетъ еще другія функціи, то эти несообразности могутъ быть объяснены; но френологія должна будетъ принять въ разсчетъ и эти функціи ***).

Правда, френологи устранили эти несообразности и, не будучи въ состояніи признать, что слонъ и китъ стоятъ выше человѣка, они объяснили, что нужно принять въ разсчетъ не абсолютные, но относительные размѣры мозга. Сравнительно съ вѣсомъ тѣла, мозгъ человѣка несомнѣнно тяжелѣе мозга большей части животныхъ, не исключая кита и слона, фактъ, который, повидимому, говоритъ въ пользу френологіи, но не подтверждается относительно многихъ породъ обезьянъ, нѣкоторыхъ видовъ птицъ и нѣкоторыхъ

---

*) Камиллъ Дарестъ не авторитетъ въ области біологической психологіи. Парадоксальность приведеннаго вывода совершенно очевидна.

Прим. перев.

**) Обращаемъ вниманіе читателей на крайнюю неясность изложенія Льюиса: раньше онъ говорилъ о размѣрахъ мозга (size); теперь же неожиданно перешелъ къ его вѣсу (weight). *Прим. перевод.*

***) Я изложилъ свои наблюденія надъ отношеніемъ мозга къ тѣлу въ вышеназванной статьѣ о «карликахъ и великанахъ».

грызуновъ *). Задача, слѣдовательно, сводится къ слѣдующему: если сила умственныхъ способностей зависитъ отъ абсолютныхъ размѣровъ мозга, то въ такомъ случаѣ слонъ долженъ быть въ 3 раза умнѣе человѣка; если же она зависитъ отъ относительныхъ размѣровъ мозга, то человѣкъ долженъ быть глупѣе обезьяны или крысы, но умнѣе слона. Далѣе, если принимать во вниманіе только относительный вѣсъ, то во всякомъ данномъ случаѣ френологи должны будутъ сравнивать вѣсъ мозга съ вѣсомъ тѣла, прежде чѣмъ придти къ какому либо заключенію, что очевидно недостижимо. Я поставилъ дилемму, но, поставивъ ее, я добавлю, что хотя френологи придаютъ значеніе вопросу о вѣсѣ мозга, я, съ своей стороны, таковаго не усматриваю. Умъ нельзя измѣрять на вѣсахъ. Вѣсъ не можетъ быть признанъ указателемъ ни умственной активности вообще, ни спеціальныхъ сторонъ этой активности въ особенности.

Нами было сказано достаточно, чтобы убѣдиться, что френологія, столь далекая въ настоящее время отъ истинно физіологическаго объясненія нервныхъ явленій, находится въ хаотическомъ состояніи даже въ самой основѣ, такъ что она требуетъ полнаго пересмотра и до тѣхъ поръ, пока не явится френолога, который, слѣдуя по пути, указанному Галлемъ, не поставитъ снова френологію въ уровень съ современной наукой, люди науки будутъ относиться съ пренебреженіемъ къ притязаніямъ френологовъ. Что наступитъ день, когда появится новый Галль, я не сомнѣваюсь; ибо я убѣжденъ въ томъ, что френологія должна быть построена на физіологической почвѣ. Для цѣли моего сочиненія достаточно было выяснить сущность нововведенія Галля. Какъ психологическая классификація, френологія должна считаться лишь простой попыткой; она выше всѣхъ предшествовавшихъ ей, но ежедневный опытъ свидѣтельствуетъ о ея недостаточности.

Въ заключеніе мы должны замѣтить, что Галль создалъ эпоху въ исторіи философіи. Въ то время, когда философія свелась къ вопросамъ психологіи, когда усилія философовъ были направлены въ разныя стороны и привели къ скептицизму и разочарованію,—открытіе новаго психологическаго метода направило ихъ на истинный путь. Исторія попытокъ открытія этого истиннаго метода была разъясняема во многихъ главахъ этой книги; она завершается Галлемъ, окончательно установившимъ основные принципы этого метода.

---

*) И въ этомъ мѣстѣ обнаруживается полнѣйшее незнакомство Льюиса съ антропологіею. *Прим. перев.*

ОДИННАДЦАТАЯ ЭПОХА.

ФИЛОСОФІЯ ОКОНЧАТЕЛЬНО УСТУПАЕТЪ СВОЕ МѢСТО ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ НАУКѢ.

ГЛАВА I

ЭКЛЕКТИЗМЪ.

«Мы вѣримъ во что-либо не потому, что оно истинно, говоритъ Паскаль, но мы считаемъ истиннымъ то, что мы любимъ». Вотъ—вѣчное препятствіе человѣческаго прогресса. Мы любимъ истину не потому, что она истина, но потому, что намъ кажется, что она согласуется съ тѣми воззрѣніями, которыя мы считаемъ необходимыми для нашего счастья. Лишь небольшое число философскихъ умовъ оказались достаточно способными отрѣшиться отъ практическихъ послѣдствій и сосредоточить все вниманіе на одной истинѣ, и эти немногіе служили истинѣ въ силу твердаго убѣжденія, что она никогда не можетъ быть вредною, какими призраками не окружило бы ее невѣжество.

Реакція противъ философіи XVIII столѣтія не была реакціею противъ несостоятельной доктрины, но противъ доктрины, которая показалась всѣмъ источникомъ ужасной безнравственности. Реакція эта была очень ожесточенная, такъ какъ она воодушевлялась ужасами французской революціи Сопоставляемыя въ человѣческихъ умахъ съ сатурналіями террора философскія воззрѣнія Кондильяка, Дидро и Кабаниса сдѣлались въ глазахъ людей отвѣтственными за преступленія конвента, истинное на ряду съ ложивымъ было безъ разбора отвергнуто въ пылу горячаго негодованія. Всякое мнѣніе съ «отпечаткомъ матеріализма» было отвергнуто, как неизбѣжно приводящее къ разрушенію религіи. нравственности и государственнаго порядка. Всякое же мнѣніе спиритуалистическаго характера было принимаемо очень благосклонно, распространялось и восхвалялось не потому, что истинность его была доказана, но потому, что оно предполагалось содѣйствующимъ поддержанію общественнаго порядка. Всматриваясь въ бѣдствія и анархію, сопровождавшія революціонныя движенія XVIII вѣка и омрачившія всѣ хорошія стороны этого движенія, мы поймемъ, почему люди съ возвышеннымъ умомъ и сердцемъ инстиктивно возставали не только противъ революціи, но и противъ всѣхъ принциповъ, которые признавались революціонерами. Разсматри-

вая дѣло съ этой стороны, становится достаточно ясно, что философскіе принципы XVIII вѣка имѣли не болѣе общаго съ революціею, чѣмъ христіанство съ тѣми ужасами, которые творили анабаптисты; но въ то же время мы поймемъ, какая тѣсная ассоціація между революціею и матеріализмомъ должна была установиться въ умахъ людей того поколѣнія.

Ассоціація эта укоренилась столь глубоко, что еще въ недавнее время одинъ знаменитый врачъ подвергся опасности лишиться мѣста за провозглашеніе мнѣнія, въ настоящее время общепринятаго, но тогда отвергнутаго, именно, что мозгъ есть органъ души. Онъ долженъ былъ отречься отъ мнѣнія, которое благочестивый Гартли и многіе другіе высказывали безпрепятственно. Онъ долженъ былъ отречься отъ него не потому, чтобы оно было научно несостоятельно, но потому, что оно было признано опаснымъ въ нравстенномъ отношеніи. Это былъ «матеріализмъ», а матеріализмъ стремится къ разрушенію нравственности. Я также признаю опасность матеріализма и философскихъ теорій XVIII вѣка, но я въ то же время думаю, что спиритуализмъ, будучи несостоятельнымъ въ философскомъ отношеніи, представляется въ силу этого также опаснымъ.

Исторія реакціи во Франціи очень поучительна, но изложеніе этого предмета требуетъ больше мѣста, чѣмъ мы можемъ удѣлить въ этой книгѣ *). Четыре вліянія сошлись въ одномъ пунктѣ и исходили изъ одного и того же источника, именно — ужасовъ революціи. Католики, во главѣ которыхъ сталъ Жозефъ де Мэстръ и Бональдъ, взывали къ религіознымъ чувствамъ; роялисты съ Шатобріяномъ и M-me де-Сталь взывали къ монархіи и литературѣ; метафизики съ Ларомигьеромъ и де-Бріяномъ и моралисты съ Руайе Колляромъ всѣ въ одинъ голосъ нападали на слабыя стороны сенсуализма и подготовляли востореженный пріемъ шотландской и германской философіи Бѣглаго взгляда на сочиненія любаго изъ этихъ писателей достаточно, чтобъ убѣдиться въ томъ, что они поставили себѣ цѣлью охранить нравственность и порядокъ, которому, по ихъ мнѣнію, угрожала опасность со стороны философскихъ ученій XVIII вѣка. Они постоянно взываютъ къ укоренившимся мнѣніямъ и къ чувствамъ людей Краснорѣчіе восполняетъ у нихъ недостатокъ аргументаціи; горячность замѣняетъ доказательства. Читатель восхищенъ ослѣпленъ; онъ научается ассоціировать болѣе возвышенныя чувства съ доктринами спиритуализма, а всѣ грубыя представленія — съ матеріализмомъ, такъ что понятіе объ одной философской школѣ неразрывно связывается въ его умѣ съ уваженіемъ ко всему возвышенному, глубокомысленному и благородному; понятіе о другой — съ чувствомъ

*) Читатели могутъ обратиться къ сочиненіямъ Дамирона: Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au XIX siècle, и Тэна: Les Philosophes français du XIX-ième siècle.

презрѣнія ко всему недостойному, низменному. Вожаки реакціи были люди съ блестящимъ талантомъ, и сочиненія ихъ имѣли громадный успѣхъ. Но въ настоящее время, когда всѣ эти дебаты уже стали достояніемъ исторіи, мы, съ объективной точки зрѣнія, не находимъ въ нихъ философскаго прогресса. Въ политической литературной исторіи попытки эти могли бы занять видное мѣсто; въ исторіи же философіи онѣ заслуживаютъ упоминанія потому, что выяснили недостаточность философіи XVIII вѣка и ея чрезвычайные пробѣлы. Роль ихъ — чисто критическая и онѣ ее исполнили съ успѣхомъ. Одна доктрина, и только одна, выдается среди этихъ попытокъ и удерживаетъ на нѣкоторое время значеніе философской школы. Въ свое время доктрина эта надѣлала много шума, теперь же исчезли даже ея отголоски, ибо едва-ли когда-либо заслуживала одобренія доктрина болѣе слабая. Тѣмъ не менѣе, для полноты нашей исторіи мы должны въ кратцѣ изложить ее. Эклектизмъ погибъ; но онъ имѣлъ нѣкоторыя хорошія послѣдствія, хотя бы въ томъ отношеніи, что далъ толчекъ къ историческимъ изслѣдованіямъ и своею несостоятельностью доказалъ, что апріористическое рѣшеніе трансцендентальныхъ задачъ невозможно. Такъ что эклектизмъ является послѣднимъ продуктомъ философскаго спекулированія, ибо онъ соединилъ результаты всѣхъ философскихъ ученій въ одну конечную доктрину, которая сама по себѣ также оказалась несостоятельною.

Викторъ Кузенъ и Томасъ Жуфруа стоятъ во главѣ этой школы, первый — какъ блестящій риторъ, хотя и совершенно лишенный оригинальности, второй — какъ истинный мыслитель, заслуги котораго, однако, были затемнены первымъ. Какъ человѣкъ науки, Кузенъ пользуется заслуженнымъ уваженіемъ, если отвлечься отъ его непохвальной привычки присвоивать себѣ труды своихъ учениковъ и послѣдователей. Впрочемъ, мы будемъ говорить не о Кузенѣ, а объ эклектизмѣ.

Руайе Колляръ противопоставилъ принципамъ сенсуализма принципы шотландской школы. Ридъ и Стюартъ были переведены на французскій языкъ Жуфруа. Ученіе ихъ объяснено и развито Руайе Колляромъ, Жуфруа и Кузеномъ. Въ силу дарованія этихъ профессоровъ и общей наклонности къ реакціи шотландская школа сдѣлалась господствующей во Франціи; но неутомимая дѣятельность Кузена привела его къ изученію Канта, и онъ сталъ проповѣдовать доктрины «кенигсбергскаго мудреца» съ тѣмъ же жаромъ, съ какимъ онъ раньше проповѣдывалъ доктрины шотландскихъ философовъ. Но едва только парижане успѣли нѣсколько ознакомиться съ Кантомъ, какъ Кузенъ обратился къ александрійской школѣ въ поискахъ за новой доктриной: онъ обрелъ таковую у Прокла. Онъ издалъ Прокла; читалъ о немъ; заимствовалъ отъ него нѣкоторыя идеи и чуть не поставилъ его во главѣ философіи. Во время своей поѣздки въ Германію, въ 1824 году, онъ познакомился съ новымъ

Прокломъ — Гегелемъ. По возвращеніи въ Парижъ, онъ ознакомилъ публику со всѣми доктринами Гегеля, которыя онъ понималъ. Его знаменитый эклектизмъ есть ничто иное какъ плохо понятая «Исторія философіи Гегеля», приправленная многоразличной аргументаціей

Всякое заблужденіе, многократно утверждаетъ Кузенъ, есть ничто иное, какъ «неполное пониманіе истины»; на этомъ опредѣленіи основывается предположеніе, что «всѣ философскія системы, выдающія себя за точныя изображенія дѣйствительности, представляютъ неполное пониманіе ея». Выводъ очевиденъ: «Всѣ системы заключаютъ въ себѣ смѣшеніе истины и заблужденія, и стоитъ ихъ сравнить, чтобъ элиминировать заблужденіе посредствомъ сопоставленія одной системы съ другой. Истина или часть истины, содержащаяся въ одной системѣ, будетъ ассимилирована частью истины, содержащеюся въ другой; такимъ путемъ дѣло достаточно упрощается».

И такъ, эклектизмъ стремится къ соединенію всѣхъ открытыхъ истинъ, освобожденныхъ отъ примѣшанныхъ къ нимъ заблужденій, и на этомъ сочетаніи истинъ должна быть выработана философская доктрина. Великая попытка; но осуществима ли она? Система эта основана на опредѣленіи заблужденій: это ея пробный камень.

На нашъ взглядъ, опредѣленіе Кузена совершенно несостоятельно. Заблужденіе только *иногда* является неполнымъ пониманіемъ истины, но не всегда: иногда оно является совершеннымъ уклоненіемъ отъ истины. Когда Ньютонъ построилъ свою теорію законовъ притяженія и предположилъ существованіе эфирной среды, чрезъ которую притяженіе дѣйствуетъ, онъ имѣлъ неполное представленіе объ истинѣ. Но когда Декартъ развивалъ свою теорію вихрей, онъ совершенно уклонился отъ истины; онъ былъ безусловно неправъ. Фраза «неполное пониманіе» столь неопредѣленна, что люди, занимающіеся діалектическими тонкостями, могутъ квалифицировать и теорію Декарта, какъ неполное пониманіе истины, и при томъ очень неполное. Но едва ли кто будетъ увѣрять, что, при сопоставленіи доктринъ Ньютона и Декарта, можетъ быть элиминировано заключающееся въ нихъ заблужденіе.

Если, такимъ образомъ, не всѣ системы являются неполнымъ пониманіемъ дѣйствительности и не всѣ содержатъ извѣстную долю истины, то какимъ образомъ опредѣлитъ эк[illegible]ектикъ, *какія* системы подле[illegible] сопоставленію и сравненію? Является необходимость въ крите[illegible]. Жуфруа говоритъ намъ, что это не трудно: стоитъ только собрать всѣ когда либо существовавшія системы, привести ихъ въ закономѣрный порядокъ, и истины, заключающіяся въ каждой изъ нихъ, преобразуются въ цѣлостную доктрину.

Не останавливаясь на вопросѣ, что такое закономѣрный порядокъ и какимъ образомъ можно его узнать, изучающаго философо-

фію, понятное дѣло, долженъ интересовать вопросъ, какой критерій предлагаетъ эклектизмъ для оцѣнки и отдѣленія истиннаго отъ ложнаго въ какой либо системѣ? Вопросъ этотъ очень важенъ. Легко приказать намъ тщательно отдѣлять пшеницу отъ мякины и собирать ее въ житницы свѣта. Но если предположить, что фермеръ по виду не можетъ узнать пшеницу, какой критерій дадимъ мы ему для отличія ея отъ мякины? Никакого. Философъ можетъ различать истину двумя способами: или зная уже ее,—въ такомъ случаѣ ему нечего больше искать,—или зная ея соотношеніе съ другими уже извѣстными истинами, т. е. онъ имѣетъ критерій, въ признаваемой имъ системѣ; тѣ взгляды, которые согласны съ нею, онъ считаетъ дальнѣйшимъ развитіемъ его собственныхъ познаній, тѣ же, которые не могутъ быть примирены съ нею, онъ отвергаетъ.

Положимъ, что эклектикъ сопоставляетъ ученія двухъ великихъ школъ, вѣчно раздѣлявшихъ философскій міръ, изъ коихъ одна считаетъ опытъ источникомъ всякаго знанія, другая же признаетъ, что значительная часть нашего знанія предшествуетъ опыту и отъ него независима. Обѣ эти системы, по его мнѣнію, содержатъ въ себѣ и ложь, и истину. Но онъ ошибается, ибо капли размышленія достаточно для того, чтобы убѣдиться, что обѣ онѣ не могутъ содержать въ себѣ истины: опытъ или является, или не является единственнымъ источникомъ знанія. Различіе столь же рѣзко, какъ между ученіемъ о движеніи земли и о движеніи солнца—между Птоломеемъ и Коперникомъ: выбирайте между ними; никакой компромиссъ не возможенъ, если вы только не хотите подражать Сизару, который на вопросъ, движется ли земля вокругъ солнца или солнце вокругъ земли — отвѣтилъ: «иногда первое, иногда второе». Повидимому, онъ былъ эклектикомъ. Предположимъ даже, что обѣ указанныя психологическія школы частью правы, частью же не правы: мы снова спрашиваемъ тогда, какимъ критеріемъ располагаетъ эклектикъ для отличія истиннаго отъ заблужденія? Никакимъ; представители эклектизма не даютъ отвѣта на этотъ вопросъ.

Всѣ признаютъ, что люди нуждаются въ посторонней помощи и что предшественники наши открыли извѣстное число истинъ; точно также не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что сопоставленіе и сравненіе различныхъ доктринъ приноситъ пользу; такъ что эклектизмъ, какъ вспомогательный пріемъ, имѣетъ значеніе и всегда примѣнялся. Кузенъ же превращаетъ его изъ вспомогательнаго пріема въ главный и придаетъ ему значеніе метода. Эклектизмъ состоитъ въ изученіи сочиненій предшественниковъ и извлеченіи изъ нихъ всего того, что изслѣдователь считаетъ истиннымъ, т. е. того, что подтверждаетъ, расширяетъ и поясняетъ его ранѣе пріобрѣтенные взгляды, которые являются критеріемъ. Пусть читатель подумаетъ о томъ упорствѣ, съ какимъ люди отвергаютъ очевидныя для другихъ воззрѣнія по-

тому, что они кажутся имъ противорѣчащими или религіознымъ догматамъ, или господствующимъ доктринамъ, — тогда онъ ясно пойметъ истинный характеръ подобнаго критерія. Исторія даетъ множество примѣровъ, подтверждающихъ это. Кузенъ, однако, не такъ понимаетъ эклектизмъ; онъ говоритъ, что мы должны признать нѣсколько истинъ во всѣхъ системахъ; истины эти сами собою отдѣляются отъ заблужденій при сопоставленіи, какъ бы путемъ химическаго сродства. Теорія эта, полагаемъ, не заслуживаетъ дальнѣйшихъ опроверженій; достаточно простаго констатированія ея принциповъ.

Покончивъ съ эклектизмомъ, какъ съ методомъ, мы не станемъ останавливаться на изученіи различныхъ и вѣчно колеблющихся воззрѣній Кузена. Достаточно, что онъ самъ отказался отъ нихъ; достаточно, что Франція и вся Европа отвергли ихъ. Эта послѣдняя доктрина оказывается, такимъ образомъ, не лучше всѣхъ предшествовавшихъ. Философія продолжаетъ изыскивать истинный методъ и точку опоры и, утомившись послѣ столь многочисленныхъ и безплодныхъ попытокъ, она окончательно отказывается отъ поисковъ и добровольно поглощается наукой. Переходъ этотъ получаетъ догматическое утвержденіе въ позитивной философіи Огюста Конта.

ГЛАВА II.

ОГЮСТЪ КОНТЪ.

Изложенію философіи Огюста Конта *) я посвятилъ цѣлый томъ, вслѣдствіе чего не считаю необходимымъ подробно излагать ее въ этомъ сочиненіи; кромѣ того недостатокъ мѣста заставляетъ меня ограничиться только общимъ указаніемъ ея историческаго значенія и разъясненіемъ ея метода.

Въ ходѣ исторіи философіи передъ нами постепенно и все отчетливѣе выступалъ тотъ фактъ, что человѣчество, съ момента зарожденія спекулятивнаго мышленія, слѣдовало ложному методу и что всѣ попытки построить философію на прочномъ основаніи были тщетны. Сознаніе этого факта заставляло людей отворачиваться все болѣе и болѣе отъ философіи и посвящать свои умственныя силы наукѣ. Даже тѣ, которые не отказывались отъ возвышенныхъ задачъ философіи, стали пытаться посредствомъ измѣненія философскаго направленія открыть новые и болѣе счастливые источники, въ надеждѣ путемъ переизслѣдованія природы человѣческаго знанія найти дотолѣ невѣдомые пути, которые приведутъ ихъ къ цѣли. Даже психологія волей-неволей должна была

*) Comte's Phylosophy of the Sciences, 1853 (Bohn's Scientific Library, vol. 20).

стать въ рядъ положительныхъ наукъ и принять тотъ методъ, который оказался единственно плодотворнымъ по результатамъ. Въ то время, какъ незамѣтно совершалось это обращеніе къ наукѣ, выдвинулся могучій мыслитель, который провозгласилъ совершенную неизбѣжность этого обращенія, равно и необходимость для философіи окончательно отказаться отъ прежнихъ притязаній, въ пользу положительнаго метода, который можетъ привести человѣчество къ единой всеобщей доктринѣ, способной установить гармонію въ ихъ стремленіяхъ и дать европейскимъ народамъ всеобъединяющее вѣрованіе.

Въ своемъ Cours de Philosophie positive, 6 т. (1830 — 42 г.) Огюстъ Контъ совершилъ для XIX столѣтія то же, что Бэконъ для XVII-го: онъ резюмировалъ въ одномъ обширномъ твореніи многообразныя прогрессивныя стремленія предшествовавшихъ вѣковъ. Повѣрхностнаго взгляда на современное умственное состояніе Европы достаточно для того, чтобы убѣдиться въ полномъ отсутствіи *единства*, обусловленномъ отсутствіемъ какой-либо доктрины, достаточно *общей* для того, чтобы охватить все многообразіе идей, и достаточно *положительной*, чтобы перейти въ прочное убѣжденіе. Посмотрите на состояніе религіи: распаденіе ея не ограничивается католицизмомъ и протестантизмомъ, но каждое изъ этихъ вѣроученій, въ свою очередь, распадается на множество мелкихъ подраздѣленій; число сектъ возрастаетъ съ каждымъ днемъ. Каждая религія имѣетъ своихъ замѣчательныхъ апологетовъ, но въ то же время одна религія отказывается признать доктрины другой. Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ такой доктрины, которая могла бы объединить католиковъ, протестантовъ, магометанъ и ихъ сектантовъ. Посмотрите также на состояніе философіи: и здѣсь нѣтъ ни одной обще-признанной системы; у всякой мыслящей націи и чуть-ли не у каждаго профессора есть своя философія. Философскіе догматы нѣмцевъ считаются въ Англіи и Шотландіи бреднями алхимиковъ. Шотландская психологія осмѣяна въ Германіи; въ Англіи и Франціи ею также пренебрегаютъ. Помимо этой общей разноголосицы, мы видимъ, что, по крайней мѣрѣ во Франціи и Германіи, религія и философія стоятъ въ явной оппозиціи, правда, неизбѣжной по самой природѣ философіи. Многіе мыслители глубоко убѣждены въ томъ, что философія и религія вполнѣ совмѣстимы, но разногласіе, тѣмъ не менѣе, всегда проявлялось и будетъ проявляться.

Такимъ образомъ, относительно общихъ доктринъ положеніе Европы представляется слѣдующимъ: одни религіозныя ученія борятся съ другими, одни философскія ученія—съ другими философскими ученіями; религія и философія враждуютъ между собою. Такова анархія высшихъ сферъ европейской мысли.

Въ положительныхъ наукахъ меньше разногласія, но и тутъ замѣчается совершенное отсутствіе какой-либо общей доктрины; каждая наука имѣетъ прочныя основанія и быстро прогрессируетъ,

но до Огюста Конта мы не находимъ философіи науки: онъ первый восполнилъ этотъ важный недостатокъ. Крайняя спеціализація ученыхъ и ихъ неспособность къ разработкѣ или даже принятію общихъ идей уже давно служитъ предметомъ жалобъ, и это-то обстоятельство было одною изъ главныхъ причинъ существованія спекулятивной философіи: люди, способные къ спекулятивному мышленію, достаточно ясно видѣли, что, какъ-бы точна ни была каждая наука сама по себѣ, она является только частью философіи. Кромѣ того, вредъ спеціализаціи не ограничивается пренебреженіемъ цѣлымъ ради частности: спеціализація идетъ въ разрѣзъ съ высшимъ назначеніемъ науки — поучать и направлять общество.

Въ первые вѣка философской мысли, человѣкъ находится въ энергическихъ поискахъ за всеобъемлющими теоріями, которыя, впрочемъ, установлялись безъ особаго труда; но съ развитіемъ и усложненіемъ науки началось раздѣленіе, началась спеціализація, хотя еще и не замѣчалось недостатка въ общихъ воззрѣніяхъ. Впослѣдствіи, когда открытіе послѣдовало за открытіемъ и новые пути изслѣдованія открыли обширные горизонты невѣдомыхъ истинъ, явилась необходимость посвящать себя отдѣльнымъ частямъ науки, предоставляя другимъ подводить результаты спеціальныхъ изслѣдованій къ общимъ воззрѣніямъ. Такая спеціализація была необходима для успѣшности минюціозныхъ и кропотливыхъ изслѣдованій; но она привела къ тому, что люди науки стали заниматься только своею спеціальностью, построеніе же общихъ доктринъ было предоставлено философамъ. Роковое заблужденіе! Общія доктрины могутъ быть построены только при посредствѣ научныхъ данныхъ и научнаго метода: но философы или совершенные невѣжды въ наукѣ, или только поверхностно знакомы съ нею и пренебрегаютъ ея методомъ. Натуръ-философія Шеллинга и Гегеля представляетъ достаточно разительный примѣръ плачевныхъ результатовъ этой спеціализаціи.

Такимъ образомъ, мы приходимъ къ слѣдующему заключенію: при настоящемъ положеніи дѣла спекулятивная область распадается на двѣ весьма различныя отрасли—общія воззрѣнія и положительныя науки. Общія воззрѣнія безсильны, потому что они не опираются на науку; положительныя науки безсильны по недостатку общности. Новая философія, которую Контъ называетъ *позитивною* и основаніе которой принадлежитъ ему-же, призвана положить конецъ этой анархіи путемъ установленія *позитивной*, положительной доктрины, выработанной на почвѣ науки и въ то же время столь-же *всеобъемлющей*, какъ всѣ метафизическія доктрины, но отнюдь не шаткой, неопредѣленной и неприложимой, какъ онѣ.

Помимо общей цѣли этого «великаго обновленія», мы должны указать три основныхъ принципа Конта, изъ коихъ два касаются метода, одинъ—исторіи.

1. Первый принципъ относится къ пониманію философіи, каковая въ обширнѣйшемъ смыслѣ идентична съ наукой; поэтому, во всѣхъ изысканіяхъ должно слѣдовать одному методу, относятся-ли эти изысканія къ физикѣ, психологіи, этикѣ или политикѣ. Всякая спеціальная наука, каковъ-бы ни былъ ея предметъ, есть только отрасль единой позитивной философіи.

2. Второй принципъ относится къ классификаціи. Въ силу этого принципа всѣ спеціальныя науки занимаютъ опредѣленное мѣсто въ іерархіи; болѣе простыя изучаются раньше и являются необходимымъ средствомъ для правильнаго пониманія и изученія высшихъ, послѣдующихъ наукъ. Такъ, математика является основой астрономіи и физики; химія является основой біологіи и біологія—основой соціологіи.

3. Третій принципъ является основнымъ закономъ развитія. Законъ этотъ состоитъ въ томъ, что человѣчество проходитъ черезъ три фазиса — теологическій, метафизическій и позитивный. Изучая исторію народовъ, или слѣдя за ходомъ развитія отдѣльнаго человѣка, или же изучая исторію науки, мы найдемъ, что умозрѣніе всегда начинается сверхъестественными объясненіями явленій, затѣмъ переходитъ къ объясненіямъ метафизическимъ и, наконецъ, останавливается на объясненіяхъ позитивныхъ. Первый фазисъ есть необходимая исходная точка человѣческой мысли; второй является переходнымъ состояніемъ отъ сверхъестественнаго къ позитивному; наконецъ, третій есть опредѣленное и окончательное состояніе, по достиженіи котораго только и возможно прогрессивное развитіе всей совокупности человѣческихъ познаній.

Въ теологическомъ фазисѣ умъ человѣческій смотритъ на явленія, какъ на результаты сверхъестественныхъ дѣятелей, вмѣшательство которыхъ является причиною всѣхъ видимыхъ аномалій и неправильностей. Природа одушевляется сверхъестественными существами. Всякое неожиданное явленіе служитъ знакомъ удовольствія или неудовольствія какого-либо божества. На низшей ступени этого фазиса находятся дикари съ ихъ фешитизмомъ. Высшая же ступень его характеризуется замѣною множества сверхъестественныхъ дѣятелей однимъ, который и является причиною всѣхъ явленій.

Въ метафизическомъ фазисѣ, являющемся только измѣненіемъ теологическаго, но имѣющемъ важное значеніе, какъ переходное состояніе, сверхъестественные агенты уступаютъ мѣсто абстрактнымъ силамъ (гипостазированнымъ сущностямъ), которыя предполагаются присущими различнымъ тѣламъ и способными самобытно воспроизводить явленія. Высшею ступенью этого фазиса является подчиненіе всѣхъ сущностей одной общей сущности, называемой *природою*.

Въ позитивномъ фазисѣ человѣческій умъ, убѣдившись въ тщетности всякаго изысканія причинъ и сущностей, обращается къ изученію и классификаціи *законовъ* явленій, т. е. неизмѣнныхъ от-

ношеній послѣдовательности и сходства между ними. Высшею ступенью этого фазиса является подведеніе всѣхъ законовъ явленій къ единому общему закону.

Такъ, въ астрономіи, мы можемъ прослѣдить постепенное развитіе ея, начиная съ Аполлона и его колесницы, начиная съ пиѳагоровой идеи чиселъ и небесной гармоніи и прочихъ метафизическихъ абстракцій, и кончая прочною основою, на которую она опирается въ настоящее время: закономъ тяготѣнія. Такъ что мы въ настоящее время надѣемся постигнуть тайну небесной сферы не посредствомъ умилостивленія божества—солнца, но посредствомъ геометріи и динамики. Точно такъ-же и въ физикѣ, гдѣ громъ считался дѣломъ Юпитера и куда метафизики ввели афоризмъ «природа боится пустоты», въ настоящее время наука изыскиваетъ законы тяготѣнія, электричества, свѣта и т. д.

Въ вышеупомянутомъ сочиненіи моемъ, посвященномъ философіи Огюста Конта, я подробно изложилъ этотъ законъ. Но помимо этого читатель можетъ найти полное подтвержденіе этого закона и понять все значеніе его для историческихъ изслѣдованій въ подлинномъ сочиненіи Огюста Конта *). Немногихъ указаній достаточно для уясненія характера трехъ фазисовъ Конта.

Всѣ согласны въ томъ, что истинное знаніе должно основываться на наблюденіи. Но ни одна наука не началась съ простаго наблюденія; ибо, если, съ одной стороны, всѣ позитивныя теоріи должны основываться на наблюденіи, то, съ другой, точно также необходимо имѣть какую-либо теорію прежде, чѣмъ мы обратимся къ точному наблюденію. Если при созерцаніи явленій мы не свяжемъ ихъ съ какимъ-либо принципомъ, то будетъ не только невозможно для насъ связать наши отрывочныя наблюденія и, слѣдовательно, извлечь изъ нихъ какую-нибудь пользу, но мы даже не будемъ въ состояніи удержать ихъ въ памяти и, большею частью, важные факты останутся незамѣченными; слѣдовательно, мы вынуждены прибѣгнуть къ теоріи. Теорія необходима для наблюденія; для точнаго наблюденія необходима точная теорія.

Эта двойственная необходимость—наблюдать для созданія теорій и установить теорію для правильнаго наблюденія—могла бы заставить вращаться нашъ умъ въ заколдованномъ кругѣ, если бы природа не указала счастливаго исхода въ самопроизвольной дѣятельности ума. Дѣятельность эта выражается въ томъ, что умъ человѣческій для объясненія явленій создаетъ прежде всего сверхъестественныя причины. Такъ какъ человѣкъ сознаетъ, что онъ дѣйствуетъ согласно своей личной волѣ, то онъ естественно приходитъ къ заключенію, что всѣ явленія совершаются согласно чьей-либо высшей волѣ. Отсюда фетишизмъ, который есть ничто иное,

---

*) Совѣтъ этотъ тѣмъ легче исполнимъ для англійскихъ читателей, что существуетъ сокращенное изложеніе «позитивной философіи» Конта въ двухъ томахъ, сдѣланное миссъ Мартино.

какъ одареніе неодушевленныхъ предметовъ жизнью и волей. Это логическая необходимость сверхъестественнаго фазиса: умъ начинаетъ съ непостижимаго; онъ долженъ прежде познать свое безсиліе. познать свои границы, чтобы довольствоваться доступнымъ его пониманію.

Метафизическій фазисъ точно также необходимъ, какъ переходная ступень. Сверхъестественный и позитивный фазисы настолько противоположны, что для перехода одного къ другому необходимы посредствующія звенья. Замѣняя сверхъестественнаго дѣятеля сущностью, нераздѣльною отъ явленія, умъ человѣческій пріучился разсматривать только самыя явленія. Это весьма важное условіе. Въ результатѣ, понятія объ этихъ метафизическихъ сущностяхъ постепенно исчезали и переходили въ совершенно абстрактныя названія явленій.

Только тогда наступаетъ позитивный фазисъ. Человѣческій умъ перестаетъ вводить какихъ-либо сверхъестественныхъ дѣятелей, или метафизическія сущности, въ качествѣ посредниковъ для объясненія явленій и обращается исключительно къ самымъ явленіямъ: онѣ сводятся къ законамъ; другими словами, онъ ихъ размѣщаетъ согласно неизмѣннымъ отношеніямъ сходства и послѣдовательности. Погоня за сущностями и причинами прекращается. Точно также устраняется притязаніе абсолютнаго познанія. Познаніе законовъ явленій становится великой задачей человѣчества.

Вспомнимъ, что хотя каждая отрасль знанія должна пройти чрезъ эти 3 ступени, согласно закону развитія, но тѣмъ не менѣе прогрессъ этотъ не всегда совершается въ хронологическомъ порядкѣ. Нѣкоторыя науки развиваются скорѣе другихъ, точно также какъ отдѣльныя лица и народы. Современная умственная анархія обусловливается именно этимъ: нѣкоторыя науки достигли позитивнаго фазиса, другія еще пребываютъ въ сверхъестественномъ, третьи — въ метафизическомъ, и къ этому присоединяются еще индивидуальныя особенности, такъ какъ лица, культивирующія какую либо науку, достигшую позитивной ступени, сами находятся въ метафизическомъ фазисѣ. Астрономія въ настоящее время достигла позитивной ступени, ибо для объясненія небесныхъ явленій намъ необходимы только законы динамики и тяготѣнія; и это объясненіе безусловно точно, потому что мы можемъ предсказать хотя бы возвращеніе кометы съ величайшею аккуратностью, или можемъ дать возможность моряку опредѣлить широту мѣста и направленіе пути въ безбрежномъ морѣ. Это позитивная наука. Напротивъ, метеорологія настолько далека отъ такого состоянія, что люди до сихъ поръ еще, не имѣя возможности предсказывать явленій, взываютъ къ помощи сверхъестественныхъ силъ для ихъ регулированія. Замѣтьте также, что хотя въ настоящее время нѣтъ натуралиста, настолько невѣжественнаго, чтобы онъ сталъ доискиваться *причины* тяготѣнія, существуютъ тысячи, которые пытаются открыть *причину* жизни и *сущность* ума. Это различіе ха-

рактерно для позитивной и метафизической науки. Первая довольствуется тѣмъ общимъ фактомъ, что притяженіе пропорціонально массѣ и обратно пропорціонально квадрату разстоянія; этого достаточно для всѣхъ цѣлей науки, ибо даетъ возможность безошибочно предсказывать результаты. Метафизикъ же, напримѣръ метафизикъ-физіологъ, наоборотъ, больше занимается *отгадываніемъ* причинъ жизни, чѣмъ наблюденіемъ и классификаціей явленій жизни съ цѣлью открыть законы жизнедѣятельности. Сначала онъ отгадываетъ то, что онъ называетъ «жизненнымъ принципомъ»—таинственную сущность, заключающуюся въ организмѣ и способную производить явленія. Затѣмъ онъ начинаетъ отгадывать природу или сущность этого принципа и обозначаетъ ее «электричествомъ», или «нервной жидкостью», или «химическимъ сродствомъ». Такимъ образомъ, онъ ставитъ гипотезу за гипотезой и совершенно теряетъ объектъ изслѣдованія изъ виду.

Чѣмъ ближе всматриваемся мы въ современное состояніе наукъ, тѣмъ болѣе поражаетъ насъ вышеуказанная анархія. Мы находимъ одну науку (физику) въ состояніи вполнѣ позитивномъ, другую (біологію)—въ состояніи метафизическомъ, третью (соціологію)—въ состояніи теологическомъ *). Но это еще не все. Противорѣчія эти наблюдаются почти въ каждомъ человѣкѣ. Одинъ и тотъ же человѣкъ, достигшій, въ области физики, позитивнаго состоянія и исключительно преданный изысканію *законовъ* явленій физическихъ, является чистѣйшимъ метафизикомъ въ *біологіи* — стремится къ изысканію *причины* жизни—и теологомъ въ соціологіи, такъ что одинъ намекъ на возможность существованія исторической или соціальной науки вызываетъ въ немъ только насмѣшку. Такимъ образомъ, современная наука еще пользуется тремя различными методами вмѣсто одного: отсюда анархическое состояніе человѣческихъ знаній. Для прекращенія зла, всѣ противорѣчія должны исчезнуть и методъ всѣхъ наукъ долженъ быть единымъ. Огюстъ Контъ первый установилъ этотъ принципъ—вотъ его безсмертная заслуга.

Пока сверхестественное изученіе явленій было общепризнаннымъ, существовало и полное единство мысли, такъ какъ единый общій принципъ примѣнялся ко всѣмъ фактамъ. То же самое наблюдается и въ метафизическомъ фазисѣ, хотя въ меньшей степени, ибо метафизическіе принципы никогда не были общепризнанными; фазисъ этотъ не успѣлъ достигнуть всеобщаго распространенія, какъ уже начался періодъ позитивный. Когда позитивный методъ станетъ общепринятымъ—и есть надежда, что день

---

*) Строки эти написаны Льюсомъ четверть столѣтія тому назадъ, но и въ то время нельзя было бы согласиться съ его взглядомъ на біологію и соціологію. Первая—со времени *Бита*, вторая—со времени *О. Конта* приняли вполнѣ позитивный характеръ.

Прим. перев.

этотъ не далекъ, по крайней мѣрѣ для избранной части человѣчества,—тогда снова наступитъ единство мысли, тогда снова будетъ господствовать единая доктрина, могущественная по своей всеобщности. Что позитивный методъ—и только онъ одинъ—вполнѣ соотвѣтствуетъ человѣческимъ способностямъ, что только при его посредствѣ можетъ быть найдена истина,—доказать легко: ибо онъ одинъ даетъ возможность *предугадывать* явленія. Предугадываніе явленій есть самый характерный и безспорный признакъ истиннаго знанія. Если мы въ состояніи предсказать извѣстные результаты и наши предсказанія оправдываются, то мы можемъ быть увѣрены, что наше знаніе—точное. Пока вѣтеръ дуетъ лишь по желанію Борея, мы можемъ *вымолить* его, но не *вычислить*. Мы не можемъ достовѣрно знать, будетъ ли вѣтеръ или штиль. Но, съ другой стороны, если онъ, подобно всему остальному, подчиняется извѣстнымъ законамъ, то, разъ законы эти будутъ открыты, станутъ возможны такія же предсказанія относительно вѣтра, какъ и относительно другихъ явленій. «Даже вѣтеръ и дождь», по словамъ одного изъ нашихъ просвѣщеннѣйшихъ писателей, «которые въ разговорной рѣчи служатъ типами неопредѣленности и измѣнчивости, повинуются законамъ столь же незыблемымъ, какъ законы движенія луны и солнца, и уже въ отношеніи многихъ частей свѣта ихъ можно предсказывать безошибочно; тамъ путешествія сообразуютъ съ предстоящими муссонами и приготовляются къ потокамъ дождливаго времени года» *). Если бы потребовались еще иныя доказательства, то мы просто указали бы на то постепенное и прогрессивное развитіе, какое всегда наблюдается въ тѣхъ областяхъ знанія, которыя слѣдуютъ позитивному методу—развитіе, стоящее въ прямомъ отношеніи къ строгости примѣненія этого метода,—въ противоположность съ круговымъ движеніемъ философіи, которая въ настоящее время столь же далека отъ рѣшенія своихъ проблемъ, какъ и тысяча лѣтъ тому назадъ; единственныя истины, ею добытыя, являются истинами психологическими, но ими она обязана позитивному методу.

Философія науки изучалась такъ мало, что замѣчательная классификація основныхъ наукъ Конта не только была сочтена построеніемъ чисто умозрительнаго свойства, но многіе писатели высказывали даже, что она ничѣмъ не отличается отъ другихъ предложенныхъ классификацій, причемъ упоминали о классификаціи Гегеля На самомъ дѣлѣ сходство здѣсь только внѣшнее. Достаточно привести нѣсколько положеній для выясненія ея основъ. Задача, разрѣшаемая классификаціею, есть выясненіе зависимости одной науки отъ другой и всѣхъ отъ каждой; зависимость эта является результатомъ соотвѣтствующей зависимости между явленіями; явленія могутъ быть распредѣлены на нѣсколько категорій, при томъ такъ, что раціональное изученіе какой либо изъ нихъ будетъ основываться

*) Dr. Arnott's Elements of Physics, 5-е изданіе, т. I, стр. 13.

на изученіи законовъ, управляющихъ явленіями предшествующей категоріи; порядокъ зависимости опредѣляется степенью простоты и общности явленій. Очевидно, что явленія болѣе простыя—менѣе смѣшанныя съ другими—суть въ то же время явленія наиболѣе общія; ибо то, что наблюдается въ большинствѣ случаевъ, является наиболѣе независимымъ отъ различныхъ особенностей этихъ случаевъ. Поэтому необходимо руководствоваться такимъ принципомъ: изученіе должно начинаться съ болѣе простыхъ и общихъ явленій и постепенно переходить къ явленіямъ болѣе сложнымъ и спеціальнымъ.

Слѣдуетъ различать два класса явленій: явленія, обнаруживаемыя неорганическими тѣлами, и явленія, обнаруживаемыя тѣлами органическими. Послѣднія, очевидно, сложнѣе первыхъ, притомъ они въ значительной степени зависятъ отъ явленій неорганическихъ, тогда какъ обратной зависимости вовсе не существуетъ. Органическія тѣла обнаруживаютъ всѣ явленія, присущія тѣламъ неорганическимъ, но кромѣ того они также обнаруживаютъ явленія, называемыя жизненными, каковыя никогда не обнаруживаются тѣлами неорганическими.

Въ изученіи неорганической физики мы отдѣляемъ общія космическія явленія отъ менѣе общихъ явленій земныхъ, такъ что мы получаемъ прежде всего *небесную физику* или астрономію, геометрическую и механическую, затѣмъ *земную физику*. Астрономическія явленія наиболѣе общи, просты и наиболѣе абстрактны, поэтому съ нихъ должно начинаться изученіе; они вліяютъ на всѣ земныя явленія, будучи сами отъ нихъ совершенно независимы. Всѣ явленія земной физики обусловливаются астрономическимъ закономъ всемірнаго тяготѣнія, но даже простое движеніе какого либо тѣла, если принимать во вниманіе всѣ опредѣляющія условія, представляется явленіемъ болѣе сложнымъ, чѣмъ любое астрономическое явленіе.

Земная физика, въ свою очередь, раздѣляется на двѣ части: *собственно физику* и *химію*. Химія предполагаетъ знаніе физики, ибо всѣ химическія явленія болѣе сложны, чѣмъ явленія физическія и въ значительной мѣрѣ отъ нихъ зависятъ, тогда какъ сами они никакого вліянія на физическія явленія не имѣютъ. Всѣ химическіе процессы подвержены вліянію тяжести, теплоты и т. д., а потому должны изучаться послѣ.

Органическая физика подраздѣляется сходнымъ образомъ на *біологію* и *соціологію*. Явленія, относящіяся къ роду человѣческому, очевидно сложнѣе тѣхъ, которыя относятся къ единичному человѣку и отъ нихъ зависятъ. Во всѣхъ соціальныхъ вопросахъ усматривается вліяніе физіологическихъ законовъ и, кромѣ того, нѣчто специфическое, не физіологическое, видоизмѣняющее дѣйствіе этихъ законовъ; этотъ специфическій элементъ является результатомъ *взаимодѣйствія индивидовъ*, осложненнаго вліяніемъ одного поколѣнія на другое. Очевидно, было бы совер-

шенно невозможно сдѣлать изученіе коллективнаго человѣка простою дедукціею отъ изученія единичнаго человѣка, точно такъ же, какъ невозможно было бы изучать физіологію при посредствѣ дедукціи отъ химіи.

Такимъ образомъ, положительная философія распадается на пять основныхъ наукъ, послѣдовательность которыхъ опредѣляется необходимымъ и неизмѣннымъ подчиненіемъ, основаннымъ на сравненіи явленій соотвѣтствующихъ категорій. Первая—астрономія—разсматриваетъ самыя общія, простыя, абстрактныя явленія, наиболѣе отдаленныя отъ явленій человѣчества; они вліяютъ на всѣ остальныя, но сами отъ нихъ независимы. Послѣдняя—соціологія—изучаетъ явленія наиболѣе сложныя, спеціальныя и конкретныя, ближе всего касающіяся человѣка; въ большей или меньшей мѣрѣ они зависятъ отъ всѣхъ предшествующихъ классовъ явленій, но въ то-же время сами не мало не вліяютъ на нихъ. Между этими двумя крайними пунктами помѣщаются всѣ посредствующія ступени спеціализаціи, осложненія и возрастающей зависимости явленій.

Обоснованіе всеобщаго метода является великою заслугою Конта, какъ и Бэкона. Въ Cours de philosophie positive Конта мы находимъ величайшую по своей глубокой истинности философскую систему, которую когда-либо создавалъ человѣческій умъ; нѣкоторые недостатки въ деталяхъ, впрочемъ совершенно неизбѣжные, не должны мѣшать величію цѣлаго, и мы не должны забывать, чѣмъ мы обязаны великому основателю позитивной системы.

ОБЩЕЕ ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Новѣйшая философія начинается методомъ и кончается методомъ; и въ началѣ, и въ концѣ методъ приводитъ къ положительной наукѣ и отстраняетъ метафизику. Въ промежуткѣ мы находимъ разнообразныя попытки рѣшенія философскихъ проблемъ; но всѣ эти попытки вырождаются въ скептицизмъ. Современная философія представляетъ двѣ характерныя особенности, на которыя мы вкратцѣ здѣсь укажемъ. Во-первыхъ, прогрессивное участіе науки, каковая въ древнихъ философскихъ системахъ играетъ второстепенную роль, въ новѣйшихъ же—главную. Во-вторыхъ, воспроизведеніе тѣхъ же вопросовъ, которые служили предметомъ разработки въ греческой философіи, причемъ разработка эта идетъ тѣмъ же путемъ, такъ что мы находимъ не только тѣ же вопросы, но и тотъ же ходъ развитія.

Послѣ неудачной попытки элейцевъ разрѣшить проблему бытія являются Демокритъ, Анаксагоръ, Платонъ и Аристотель, которые пытаются рѣшить проблему природы и происхожденія человѣческаго знанія. Точно также и въ новѣйшее время послѣ Декарта и Спинозы являются Гоббсъ, Локкъ, Лейбницъ, Ридъ и Кантъ.

Древнія изслѣдованія о происхожденіи знанія порождаютъ скептиковъ, стоиковъ и новую академію, т. е. скептицизмъ, здравый смыслъ и снова скептицизмъ. Новѣйшія изслѣдованія порождаютъ Беркли, Юма, Рида и Канта, т. е. идеализмъ, скептицизмъ, здравый смыслъ и снова скептицизмъ.

Вслѣдъ за полною неудачею всѣхъ этихъ системъ является новая и безнадежная попытка въ Александріи—подчинить разумъ религіозному экстазу: философія теряется въ религіи

То же мы видимъ и въ Германіи: Шеллингъ отождествляетъ философію съ религіею.

Такимъ образомъ, философія совершила полный циклъ, и мы оставили ее въ XIX столѣтіи на совершенно такой же ступени, на какой нашли ее въ V столѣтіи.

Достойно вниманія — и это фактъ весьма знаменательный,— что въ развитіи умозрѣнія наблюдается прогрессъ только въ отношеніи тѣхъ вопросовъ, которые доступны позитивному изслѣдованію. Если мы въ настоящее время столь же далеки отъ рѣшенія какой-либо онтологической проблеммы, какъ и во времена

Прокла, то мы уже гораздо менѣе невѣжественны въ отношеніи законовъ умственной дѣятельности человѣка. Психологія еще не закончена, но она обладаетъ уже многими несомнѣнными истинами. Хотя многое еще остается сдѣлать, но многое уже сдѣлано, и, благодаря новому позитивному методу, мы обладаемъ отраднымъ сознаніемъ того, что вышли, наконецъ, изъ заколдованнаго круга діалектическихъ и логическихъ ухищреній и идемъ путемъ прямымъ, гдѣ каждый шагъ приближаетъ насъ къ позитивному познанію, гдѣ каждое завоеваніе есть неизмѣнная истина.

Новѣйшая философія свела всѣ свои вопросы къ одному: *имѣемъ-ли мы какія-либо идеи, независимыя отъ опыта?* Другими словами — *существуетъ-ли въ человѣческомъ организмѣ особый органъ философской мысли?*

Отвѣтъ на этотъ вопросъ былъ и останется всегда отрицательнымъ. Но если бы среди читателей нашелся человѣкъ, котораго эта книга не убѣдила въ невозможности философіи, то мы настоятельно предлагаемъ ему рѣшить именно этотъ вопросъ прежде всего: имѣемъ-ли мы идеи, независимыя отъ опыта? Только тогда онъ можетъ приступить къ рѣшенію спекулятивныхъ промблемъ.

Дозволено цензурою. С.-Петербургъ. 22 Марта 1885 г.

ВЪ ТИПОГРАФІИ Н. А. ЛЕБЕДЕВА
(Невскій просп., д. № 8).